شرح اشارات خواجه طوسی

(۱)

از ... مرزا حسن ... دستخط

حواشی بخط مرحوم مرزا ... جلوه

...تن عبارات موجزة وتلويحات رائقة الكلمات شائقة عدا ... وقف الا...
...اليه على الاكثر ... بمعانيه واستقصى الآثار الواقعة دون الاطلاع على في ...
...شرح فحول الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين
...الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تبيين واجتهد
...ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريق الاقتصاد
...التفتيش ... في اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على
...انشاد المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المسالك
...الا قدحا ولذلك سمي بعض الظرفاء شرحه جرحا ... رحمن ان
...النصرة لما قد ... شرحه ... واتبعوا ما قد تخطئوا
...ما يذهب به صاحب تلك الصناعة لكونوا شارحين ... قضى ... من
...اليهما الا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح ... ان ...
...ونصح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف
...عن ... وهو احق بان يخشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من
...وهو المجلس الرفيع ... الدولة وشباب الملة قدوة الحكماء
...الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه ... منقلبه ومثواه
... مع ... واورد ما ... قصور ...
... الكتاب المذكور ... وما تقتضيه ايضاحه مما هو مبني
... ما تعلمته من الجهابذة المعاصرين والاقدمين او استفدته من
... من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر
... ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في ... الكتاب
... منزها بالاعتراف مراعيا في ذلك شرط الانصاف
... بالباطل ولا ارجع الى حاصل ... في ... ذلك حكاية ...

[illegible] ... التفسير ... [illegible]

... [illegible] ... كلام مولانا ...

فانه للخطايا لمقترف وبالتقصير والعجز لمعترف ومن الله التوفيق وال

الطريق **صدر الكتاب** قول الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه

واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه **اقول** افاد الفاضل الشارح ان

هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها

النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من

العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة

الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن التوفيق و

وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات

الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهداية الله تعالى الى سواء الطريق دون

وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن

الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما يتعدد بها من المقدمات وغيرها لا يفعل

الا اعدادا لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر

باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن

الملكات الردية يكون بهدايته وتحليته بالصور القدسية يكون بالهامه

الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما يحصل بسعيه وكده

وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب

ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى الطريق

واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا ما

يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فقط انه يرى في كل حال من الاحوال

الى الله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير

الى الله اقل منه واما يختلف آراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فان

بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاطوار الثلثة

ما يراه ... بجامع مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا

اذا دخل في ... ان يحمد الله ... ويستعين به في ...

في الطلب السلوك ويسئله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له

بها الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه

قال وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله

الطيبين ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات

اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها **اقول**

الفروع للاصول كالجزئيات للكلي مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء

للكل مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف

التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع

يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها

ولم يقل ... وان لك فروعها **قال** ونبتدئ من علم المنطق وننتقل منه

الى علم الطبيعة وما قبله **اقول** الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر

العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي و

لسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة

نفسها وهو احد سائر العلم المنسوب الى ما قبلها وما بعدها الطبيعة من المدارك

اما كمي فليتاتى في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف ويكون بعدها بالنسبة

الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا

ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بما ذيها والعلم بما دى الطبيعة

وما يجري مجراه من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما

بعد الطبيعة لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من

العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مبادئها الموضوعة والعلم بالمبادي

اقدم من العلم بذوات المبادي واما في الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق

لان المنقسم فيه اليه العلم لا الى الطبيعة والفلسفة لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل

يسمى علم ما قبل ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما فوقها وما ذكره الفاضل

الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في باب التعلم بحسب الاعتبار الاول لان

الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يتوقف على الطبيعيات فصار الالهي متقدما

في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لامر ولان

الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء

الا انهم في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المباني وخلط المقصد العلمي بالآخر على حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها النهج الاول في غرض المنطق اقول قدم في غرض المنطق وهو ما بعض النهج اي فصل في غرض المنطق لا ان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان آلة جمع فيه فائدتين الاولى بيان مهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين في المنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قال آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره اقول هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشي باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مع قياسه الى غيره كفاعل او غاية او شي آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء خزفي او خزف كذا وكذا او هو جسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء او هو جسم بالقياس الى الغاية وكذا بالقياس الى سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ في موضع آخر بالعلم الآلي فيجب لكل واحد من الاعتبارين رسم لكن اختصاصه بتعلقه ببيان الغرض هو الذي بالاعتبار الثاني الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنبيه فيه ان هو علم الا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي التحصيل لشي مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة فلا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو اذا علم آخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشي لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك بتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها و

والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات يتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات برهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شي منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى العنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسط والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يعرف منها احوال جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال العصمة مراعاتها لان المنطق قد يخطي اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما ليس بسبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيخال انه سبب وقوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المعدية اليها الى ان يجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزو من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزوا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدئة بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قال ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه اقول يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع

من المبادي الى المطالب وبهذه الحركة عن غيرها بسبقها الاول فلا يتوقف لانها يكون وكل نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب الكتاب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله بهذا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا و حمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ادراكها وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط نظيره بادني تامل في ضبط ما قررناه واما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا واما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا اما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قال متصورة او مصدق بها اقول فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا لو نقيضيهما لجميع ما يحضر الذهن قال تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا وتسليما اقول الشك المحض الذي لا رجحان معه كما قد يتم الحكم طرفي النقيض على الاخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل تقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون العرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يكن فهو اليقين ويجتمع فيه اشياء الجزم والمطابقة والثبات فان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون العرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم معا ويشتمل ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع وان ذا سمي وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبتنى عليه المسائل ومنه ما يتسلمه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القايل باللسان دون ما يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار اخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل والى ما يقول التسليم عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما وضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علم وظن ووضع وتسليم لا غير ومبدأ البرهان علم ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها واما ان الشيخ لم يعرف العادة في قوله علميا او ظنيا او وضعيا وتسليما التشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع فادح في قسمة الظن الاقسام الثلاثة لانه عدا البرهان من مبادي الصناعات الثلاثة الا ان يحمله على الظن العرف واما قسم الشيخ التصديق الى اقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي بحسب القياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فلا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والنصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح بان التصور لا يقبل الشدة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة واما قال من غلط

٥

هذا رد الى الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب **قال** الى امور
غير حاصرة فيه **اقول** يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب لان المحصل
لا يحصل فاذا قيل الحكم فسر في الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها
فكيف يتحرك عما لا يحضر عند التحرك ولم يعرف انه المطالب ان لم يكن معلوما اصلا
اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة والجهتان متغايرتان في الجهة التي لم
يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب اخرا والسبب
في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان فالمطلوب
تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود
مطلوب الحكم عليها **قال** وهذا الانتقال لا يخلو عن ترتيب فيما يعرف فيه وهيئة
اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي
لكل مطلوب انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد
صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء الواحد لان المعلول الواحد له علة واحدة و
التاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا واحدا بحيث يمكن ان يطلق عليه الواحد
بوجه ما فالمبادي يتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع
لا يخلو عن ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن
ان يعرض لجميع الاجزاء صورة وحالة بسببها يقال لها واحد وهي الهيئة وهي
متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر بالذات عن التاليف فاذن لا يخلو هذا
الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون
للمبادي بالنسبة الى المطالب اليقينية ترتيب وهيئة على القياس المذكور **قال** وذلك
الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب **اقول**
صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب
الهيئة ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية مطابقة بها صورة المطلوب وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب
الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات مترتبة على ما ينبغي وصواب الهيئة
ان يكون من ضرب منتج والخطا في الباب ان يكون بخلاف ذلك وقد استند

الاجابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب
هي التصورات والتصديقات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم يقارن
حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او سوء الهيئة
اما بتجنيس بعض الاجزاء الى البعض واما نسبتها الى المطلوب واما المواد القريبة
اللاحقة التي هي المقدمات فقد يقع الخلل فيها انفسها دون الترتيب والهيئة
اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاول **قال** وكذا
ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به **اقول** اما باعتبار
الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من
جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به
هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة
سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اي
القريبة فان المواد الاولى لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هي القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات
بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل و
الخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة كما ان الشبيه
بالجدل كما ان السفسطة شبيه بالبرهان والفاضل الاثير نوع عد الجدل والخطابة من
الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم من ذلك
ان يكون الكل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل **قال** فالمنطق
علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور
مستحصلة **اقول** هذا الى اخره اشارة الى رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى
غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع
لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينة
قبل بانت عرفتها **قال** يتعلم فيه **اقول** وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات
والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وما لها المسائل

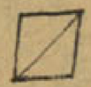
المنطقية وان لم يتفق حلها في جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في ساير العلوم
وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان
المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان
الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال في المنطق علم يتعلم
ضروب الانتقالات وفي الطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات
التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب
فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قال وان احوال تلك الامور اقول العلم بماهيات تلك الامور معقولات
اول وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة
ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان
ضروب الانتقالات تتوقف بذلك قال وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه
وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك اقول الاول هو الضروب
المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني هو ما عداها مما يشتمل على فساد
صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات ومما
لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة
في المستقيم والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل
الاستقراء على ما نص فيهما قال اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
حتى يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف اقول كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات
علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف
لانا نجد تاليفا من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك
مما لا يمكن او مما لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين وفي
التاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء
مثلا التاليف من ا ب يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب
ب ا او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق فلتحصيل يتعلق بترتيب بل بكل

تاليف لا يحصل الا بترتيب كون الدرج بالثلث موجودة بالفعل فانه يحوج الى
توقف المفردات التي هي مواد التاليف والترتيب لان اختصاص الترتيب المعين
بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبيل تلك المواد
واحوالها وليس المراد من قوله بل كل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق يتوقف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق
بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا فقال لذلك لتعلم ان علة الاحتياج الى
توقف المفردات ليس بحسب الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قال لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله صح ان يتالف فيها اقول اي لا من حيث هي معقولات اولى
وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية تتعلق بالمعقولات الاولى
من حيث يتنقل منها الى غيرها قال ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا
من احوال المعاني المفردة ثم يتنقل منها الى مراعاة احوال التاليف اقول
التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا
واجزاؤه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس
والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها
الصورية في باريرمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب
والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس قال
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما اقول للشيء وجود في الاعيان ووجود في
الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي
على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني يدل
على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك
قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قال وربما
اثرت احوال في اللفظ في احوال المعنى اقول الانتقالات الذهنية قد
تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب
ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم احكامها في المعاني وتغير المعاني
بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا

انما يسري الى المعاني كاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قال فلذلك يلزم
المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
دون قوم اقول اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ
بالقصد الثاني ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم هو معرفة حال
افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها كدخول السلب
على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول
الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر في شرايط النقيض والمغالطات اللفظية
قال الا فيما يقل اقول يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتعذر
حال المعنى فانه يلزمه ان يحتجز له ويتنبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة
العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على مساواة حتى القضية
ودلالة طبيعة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه قال ان المعلوم
بازاء المجهول اقول الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يحصل
العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يحصل العلم واراد بالمجهول
هنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه بمقابلة الى التصور والتصديق فان الاعدام
لا تتمايز الا بالملكات ولا يتقسم الا باقسامها قال فكما ان الشي قد يعلم تصورا
ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق اقول يتنبه على عدم
العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر من العناد بين عدم الحكم
مع التصور الذي عبر عنه بتصور ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث
ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات
والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور
فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قال مثل علمنا بان كل مثلث فان
زواياه مساوية لقائمتين اقول ذلك تصديق برهن عليه في الشكل الثاني
والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاوقليدس قال كذلك الشي قد
يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين و
المنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت

الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى البعض يكون لا محالة بحيث
يعد كل المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما غير الواحد وهي النسب العددية
والمقادير التي توجد واحدة كالخطوط مثلا او السطوح فلها ما هي النسب العددية تقتضي
تركيبها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما و
لا شي غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية اشمل لها لما من العددية
والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال انه قوي عليه فان المربع
يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق في المقادير ما يشارك مقدارا
مفروضا والاصم ما باينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا
بجملته والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعه وكل منطق في الطول منطق في القوة
ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول و
منطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الجذر الى جذر الثلثة
فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة
في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قال وقد يجهل من جهة التصديق
الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلع القائمة التي يوترها اقول الزاوية
القائمة هي كل واحدة من احد اثنتين المتساويتين عن جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر
مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتسمية الزاوية ضلعيها بالعكس و
لذلك يسمى كل خط ثالث معترض متصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا
لانه يكون قطر الدائرة التي تمر بالزوايا الثلثة الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه
ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان وهذه صورتها فهذا
القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط
مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون
خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان
ذلك مذكور بالشكل الموسوم بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة
الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق
المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة والعلم كالمنسوبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان





الى الادراك المسبوق بالعدم والى الاخير من الادراكين الذي واحد تخلل بينهما عدم و
الى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم
وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا
الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص
التصديق لتركبه بالتعلم قال فالسلوك الطبيعي في تعلم العلوم ونحوها اما ان يتجه
الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى
الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه اقول يعني بقوله
ونحوه ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون والعلم
ان الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع و
يقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان
يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة
وتدل على ما هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي آثاره وعوارضه
فسمي التعريف بذلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد ما دون الرسم مما يشبهه
وغيرها قال وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه
استقراء اقول القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قست النعل بالنعل
والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية
فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقرئ
يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي قال ونحوه اقول يريد به التمثيل ويسميه
الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم قال فلا سبيل الى درك مطلوب
مجهول الا من قبل حاصل معلوم اقول يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب
التي مر ذكرها قال ولا سبيل اليه الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن
للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب اقول يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب
والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم واليقينية فربما علم الانسان ان البغل لا يلد وان
هذا مثلا بغل ثم رآها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة عليه

وعليه يقيس في التصور قال فالمنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة للمطلوب
مطلوب اقول لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب
الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حتى تتناول كل تصور او تصديق مكتسب والامور
المتقدمة هي مبادئها المناسبة على الوجه الكلي الكائن فيه قال وفي كيفية ترتيبها
تأديتها بالطالب الى المطلوب المجهول فتصير امر المنطق اذن ان يعرف مبادي
النوع الرابع وكيفية تاليفها قياسا او غيره اقول اي في حال مناسبتها والتفطن
المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطق ناظر في الامور المتقدمة
المناسبة وان فصارى امره ان يعرف مبادي النوع الرابع والجهة لا يحتاج
الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوها من الفكر بالاحتياج اليه
في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا قال واول ما يتبغي ان يتبغي من
الاشياء المفردة التي تأتلف منها الحد والقياس وما يجري مجراها فلنفتتح الآن
اقول يريد به ما تبين في كتاب ايساغوجي قال ولنبتدئ بتعريف كيفية
دلالة اللفظ على المعنى اقول فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لانتقال
المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى
اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة
المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزء المعنى
الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل
بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الالتزام والاستتباع بان يكون اللفظ
دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء
منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل
صنعة الكتابة اقول دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك
الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا على المعنى وعلى جزئه كالممكن على
العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم وعلى النور بل يكون بانتقال
عقلي من احدهما الى الآخر وقوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ذكر مثالين احدهما اللازم لا يميل على ملزومه والثاني اللازم

يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني
لا يلزمه وذهب الفاضل الشريف الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه
بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى البين منها باطل لان البين
عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يتوجه
في المطابقة لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في
جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل وفي ما عداه جائز و
اما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستقل الحدود والرسوم الناقصة
الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على مهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبين

اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث
هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له
انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما **اقول** هذا البحث
يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعلم ان اطلاق الاسم
على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة
ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له شكل سواء كان ذلك
الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان نفسه هو المثلث بعينه
او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من
وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ
بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما
الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان الذين يعبر عنهما
بالضاحك والناطق وح ان جعلا محمولا وموضوعا كان ما به الاتحاد شيئا
ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا ويمكن ان يكون شيئا واحدا
يضاف الى ما به الاتحاد كالشيء المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير
كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا
ان الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى

حمل

حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل
وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق
منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول

اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون
مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك
انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست
تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بلى في موضع آخر قد تقول عبد الله
وتعني بعبد شيئا وح يكون عبد الله نعتا لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف
المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل
وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان
معين من الثلثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك
في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد
الجزئين اداة لا يتم معناها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد في او زيد لا
لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثل قولنا زيد في الدار ولا انسان لان في ولا
اداتان ليستا كالاسماء والافعال **اقول** قيل في التقسيم الاول ان المفرد
هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله
اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل
جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ
اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب
او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما
ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك
المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق بارادة المتلفظ
وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى
يصلح لان يدل عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي

10

قال الشيخ في المفرد ... [illegible]

البصر ... [illegible] ... وان كانت حقا ... واحدة وذلك ... [illegible]

[illegible] ... واحد ... [illegible]

الشترك ... [illegible] ... الموضوع ... المعاني المختلفة ... [illegible]

[illegible]

اللفظ ... [illegible]

لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخرج من ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد

وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول

بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى

وليس كلامنا فيه فاذن لا يخرج جزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وغيره

ذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة

على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث متساويان

في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأملت وانصفت من نفسك لا تجد بين لفظتي

من عبد الله اذا كان علما وبين لفظتي من ان ان تقال وتأمله في المعنى فان كليهما

يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء والاكثر الاول منقول لا من نعت والثاني غير

منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الرسم في الدلالة فظهر من

ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك

ما يقابله سواء كان مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال

الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر

الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ قال حين هو جزؤه

ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا

يكون من حيث هو جزؤه ولا يناقض ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق

بين المركب والمؤلف على اصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام

وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء

وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة

على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لها ... وتفترق اولا بفصلين

هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كان من الموجودات ما يقوم بنفسه

هو الجوهر وقائم بغيره وهو العرض ومن المعقولات معقول بنفسه هو الذات

ومعقول بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير

هو الحروف وهو الاداة والاول جنس يتميز بفصلين آخرين هما التعلق بزمان

معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه

المنطقيون

المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة

مع الضماير كقولنا امشي فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها

والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد الفعل اذ

هو وجودي وحده بالقوة فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين

في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة

والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا

لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن

وجود التعين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج

الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله

موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول

والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس

الزمان كالوقت ومنها ما يدل على جزء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى

انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين

الذي يحصل المعنى فيه انما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو

معنى قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع

الناقصات لاسيما الفعل الذي يعبر عنه الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل

التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه

في زمان من الازمنة الثلثة بعينه فذلك الفعل والافعال الناقصة ما ينقص منها الدلالة

على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون

كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه

المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن

فاسد تحقيقه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضماير وهو ظن وان كان

على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال

وتسمى قائمة ثم يصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك يقترن بها

فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه

في غيره ان كان فعلاً وحرفاً والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتأليف الثنائي من هذه الثلثة على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهو اما تأليف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المركب من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وقد يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع فوكره في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير تقوم مدلولها به والمراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والحيوان في قوة اما هو وان اقترنت بغيرها لا تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا وانه في تأليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتأليف الا بعد الانضياف الى القرينة

اشارة الى اللفظ الجزئي والكلي

اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة مطلقة والشمس **اقول** الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاعم كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بالمعنيين وقوم قسموا الكلي الى الاقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد

في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجود هما في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب السبعة والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق** قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير تام بل يكون ببعض اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سينجلي عليك ولكنه في هذا الموضع فرق **اقول** كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يحمل على غيره بالوضع والقسر كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فتخصص هذا باسم المقوم وهو اما تأليف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى الاعراض الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يجيء تعريف الذاتي من غيرهما والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد

بعض اللوازم في الاخريين

للذات عند اخطاره بالبال مع ان الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما
يشارك الذاتيات في الخاصيتين الاخريين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه
بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم
الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه علة ماهيته او
نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلة الماهية هي غير
علة الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني
بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر
اليه الموضوع في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث
يريد به القسم الاول من الذاتيات وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز
فان الجزء الحقيقي لا يحمل على الكل بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بالمواطاة بل انما يجعل
اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو شبيه بالجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء
عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في
تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور جسما ويفتقر في تصور
المثلث مثلثا الى ان يمتنع من سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح لما امتناع عن السلب
يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال
الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا
بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب
الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن
السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا
كانا بالفعل وعدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصور جسما فايدة
هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا يتمايز عن علل الوجود
الا هناك فقط وان كان هذا فرقا غير تام لانه ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات
فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين اللوازم

الذاتي علة للماهية واللازم معلول لها

الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود

الوجود التي لا يلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع
بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الحد

اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في
الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤه كلها حاضرة معه **اقول** الماهية
مشتقة عن ما هو وهو الذي يجاب به عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية
مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه
يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفها الجمهور **قال** واذا كانت
له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به **اقول** يعني بالوجودين
الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود
لذاته وقد لا يكون وهو كل ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود متقوما لحقيقته
هو كذلك **قال** فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم
هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم **قال** واسباب وجوده ايضا
غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في
الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال
ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فيستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية
في النفس وجود ويقع الشك انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فلعله
فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكذلك
ان نجد مثالا لغرضنا من معان اخر **اقول** اسباب الوجود هي الفاعل والغاية
والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج **قال** فجميع مقومات الماهية داخلة في الماهية في التصور
وان لم تخطر في البال مفصلة **اقول** المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فلا يمكن
اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحدها منفردا
عن غيره وذلك لقوة المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المقصود الاول وان كان
مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يحصل علته في الوجود يتقدم كالتفاته
بالقصد الاول الى الصور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده يجب تعرفه في المقصود

اسباب الوجود غير اسباب الماهية

الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يحضر
الثاني بعينه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه كما يكون
ان يحضر متى شاء ويلتفت اليه بقصد مستانف والتفات مجدد من يحفظ
الكتاب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها
متى شاء فقوله فجميع مقومات المهية داخل مع المهية في التصور اشارة الى حصول
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكر منه اول الفصل بقوله ان كل شيء له مهية فانه
انما يتصور مع حضور اجزائه وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور
التفصيلي الذي ذكرناه **قال** كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت
بالبال تمثلت **اقول** اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت
اليها فظهر ان هذا الكلام غير متناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه **قال** فالذاتيات
للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات **اقول** اشارة الى
الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق
على ما هو اعم من الذاتي ههنا **قال** ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا
بالعدد **اقول** يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور و
تقدم لتوطئته مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد تؤخذ
من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او
غير ذلك بل من حيث يصح لها ان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب عروضها
واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك ومع يكون العارض و
والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث كونها كذلك طبائع اي طبائع اعيان
الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها التي يجعلها
واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة
الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة يتحصل باشياء تقترن بها
وهي المعاني الجنسية التي يتحصل بالفصول وقد تكون محصلة يتكثر بالعدد فقط اي لا
يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن مهياتها وهي المعاني النوعية
فقوله لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني **قال** فانها متقومة

لشخص شخص تحتها **اقول** اي الطبيعة النوعية انها مقومة لكل شخص من المختلفة بالعدد و
كيف لا وهذه الطبيعة انما هي تمام مهية تلك الاشخاص **قال** ويفضل عليها الشخص
بخواص له **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها
فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي مهيتهما بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها
خارجة عن الانسانية المجردة **قال** فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم **اقول** وذلك
لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود **اشارة الى العرض**
اللازم الغير المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم
ايضا لازما فهو الذي يصحب المهية ولا يكون جزءا منها **اقول** لازم الشيء بحسب اللغة
هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم
والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب
الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخرج عن سبب
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع
الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والداخل
ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه
فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب المهية
ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف ايضا يتناول ما يصحبها من العرضيات لا دائما او
بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات
لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود **قال**
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا واشباهه من لواحق تلحق المثلث عند
المقايسات لحوقا واجبا **اقول** المحمولات الخارجية اما ان لا يحتاج الموضوع في لحوقها
الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى
ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك و
البياض فيه واما ان يحتاج بالقياس الى شيء خارج عنه كالنصف للاثنين الذي يحمل على الواحد

بقياس الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار نصفية ثلثية ومساوى الزوايا لقائمتين
محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فيقع من الصنف الثاني وجميع
ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه
سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق
يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا **قال** لكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه
الثلثة **اقول** اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا
ولكن ليس بعد ما يتقوم **قال** ولو كان امثال هذه مقومات لكان المثلث
وما يجري مجراه بتركب من مقومات غير متناهية **اقول** وذلك لان مقايسته الى كل
واحد مما عداه لا ينحصر في حد فلو كان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية
لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بان جعل
المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج
والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصنف الثاني
غير متناهية لتوقف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء
كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع
ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع مقيسا
في خارج العقل امر زايد على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من
المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان
وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما كان يتناهى عدده كما هو الحال في ساير الاشياء
التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات
مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم يوجد الا بالقوة فان
اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه الا انه استبعد الشارح من ان الموجود خارج
الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قال** وامثال هذه ان كان لزومها بغير
وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
اقول مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع
ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل

ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في
الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاوية لها
اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو
من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول
لما هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول
يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على
تصور حدها فقط فتكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية
مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات
المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في
صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم
الاول وقوله كانت معلومة اي من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود
السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم
ان الحكم بكون المحمول بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه
الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى
ساير كتبه وذلك لان اللزوم لما كان معناه امتناع الانفكاك كان كل ما يلزم
شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج
ولا معنى للزوم العقلي الا ان لا ينفك عن تعقله تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه
بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك
مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن
منتقلا من كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم
باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم
المترتبة التي يتلازم بعضها بعضا الا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر
الانتقال فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملاحظات والتفاته الى
غيرها ولكنها تنقطع في الوجود قطعا من ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة

تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه

وهي التي يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب نسبة الموضوع الى جزءه و
هي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقتاس الموضوع وتصور تلك الامور
الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود
تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال و نرجع الى الكتاب **قال**
وان كان لها وسط تبين به **اقول** اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط
كما يقع في العلوم المكتسبة **قال** يجب واجبة به **اقول** اشارة الى ان اللازم لا
يكون بينا بل يطلب به انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط **قال** واعني بالوسط
ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا **اقول** اشارة الى ان الوسط هو الذي
يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ
اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم
غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما
ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان
يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا
لاستحالة تصور الموضوع بدونه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له
فهذان ماخذان مشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني
ماخذا ثانيا **قال** وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له
لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا **اقول** اشارة الى الماخذ الاول
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا
ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول
اما ان يكون لزومه للوسط بوسط او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال
فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه
الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللازم الاول المفروض
ثبوته للموضوع مع جواز ان يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا
ليس بوسط بل في ذاته امور غير متناهية وهي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض

وسطا

وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولعظم لم يكن مهنا فحصل تمام
قال وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط **اقول** اي لما بطل القسم
الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان
الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما
لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه
لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم
غير متناهية في ذلك اي لازم بلا وسط اليه تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط
الاول لازما جاز ان يكون للوسط مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم
وبابطال هذا القسم الاول يتعين القسم الثاني وهو المطلوب فانه من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله فلابد في كل حال من لازم بلا وسط ثم شرع بما اراد منه فقال
فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين
بقوله فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد
تم الكلام **قال** ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مفاوتا له **اقول**
مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه
وانما يجمعها بجنس بعضها الى البعض بشرط ان يكون من جنس واحد والفاضل الشارح
ناسب هذا البيان الى المطلوب لانه لم يعترض محاذاته لاقسام العلوم في ماخذ البراهين
بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج
الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها
فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم يقتض من حيث هي هي شيئا من لوازمها
فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هف ليس كما ذكره
لان القسمة ليست بمستوفاة فان من الجائز ان يقال انها تقتضي لوازمها
ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل التسلسل او الدور او كلاهما
ولما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه **اشارة الى العرض الغير اللازم** و
اما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع
اقول انما لم يقل جميع المحمولات التي تفارق لان ما يمتنع ان يفارق

اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو
ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقيرا طول عمره مثلا **قال** مفارقة
سريعة او بطيئة بسهولة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او قاعدا
او قائما **اقول** يمكن ان يركب الاقسام الاربع فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسيرة
كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسيرة كالمجنون **قال اشارة**
ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا و
منه ما يسمى عرضا وسنذكره **اقول** قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام **قال اشارة**
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع
ويعنون به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
اقول يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي
والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والمهيات ربما يلحق بالمركبات
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر
اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي
الاول وهو من القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب ما يساويه كالفصل او العرض الذاتي
الاول انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير
وسط والثاني يلحقه بوسط فالجميع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول
الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق الذاتي في كتاب
البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز موضوعاتها
والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له
وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كما في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة
وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذا في حد المحمول الا في الاول بل
يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه و
لما كانت المحمولات في البراهين اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية
و يكون رسمها ما يؤخذ الموضوع في حده او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض

جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس
الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحينئذ يطلق العرض الذاتي على جميع
ما ذكرنا فيختص الاول بقيد الاولى لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره به هو
هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد موضوع العلم فيكفي فيه
ان يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده **قال** مثل ما يلحق المقادير او جنسها من
المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم
وهذا القبيل من الذاتيات يختص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة
للانف **اقول** المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة
المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا
ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا
ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد
لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك لحق
المقادير او جنسها **قال** وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين
جميعا **اقول** انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالمهية لا يمكن ان
يجمع في حد لانها لا يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها
ربما يشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يؤخذ في حد
الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية
المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع
او يؤخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضها
كما مر واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري
قال الفاضل الشارح بعد تعريف العرض الذاتي بما يؤخذ الموضوع في حده وهذه عبارة
المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبين في الحكمة
المشرقية بطلانها بان الموضوع بمهيته ووجوده متميزة عن مهية العرض ووجوده
فكيف يؤخذ في حده والحق ان الاعراض غير متعلقة في مهياتها بموضوعاتها بل
تعلقها بها بالعرضية وهي من لوازمها فالاولى ان لا يعدل ذلك الشيخ عن تلك العبارة

١٧

في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لا ما هو
او هو الذي يخصص الشيء بما هو هو قال في ذلك ان المهية تقتضي المقومات اقتضا
المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره
الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل البتة على اعتبار موضوعاتها
واما حقايقها في انفسها فانما تكون مشتملة من حيث الكليات على الموضوعات و
ان كان محتاجا اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات المهية دون
مقومات الوجود فكانت من تلك المهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها
والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك
فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما
يكون مفهوماتها مركبة من حقايقها ومن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان تحد باعتبار موضوعاتها
وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد
الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه
بالفاظه ونظرا ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات
مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في الكمية
والمشابهة اتفاق في الكيفية وكون الكمية مضافا الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
العدد بحسب ما عرفها الشيخ في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن
اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمشابهة اتفاقا محضا وهو نوع من انفعال
الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في
باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها انه يخالف
الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتهم بما عرفوها به ويخترع من نفسه
لها تعريفات اخر ما معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطا كانت
او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات
حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية وبحسب المهية فلسنا نقدر على

ان تتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا ان نعرفها الا كذلك ولا نافي يجوز
ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب المهية وحدا
على ما اشار اليه الشيخ وكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع
فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم
لمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية
فقط فلذلك الشارح الى ههنا وخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس و
فصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك
فاذن هي مجامع للذاتيات بالوجهين جميعا **قال** والذي يخالف هذه الذاتيات
فالمحمول على الشيء لا يخلو اما ان يكون لازما غير مفارق او مفارقا
اما اللازم فمنه ما يلحق الشيء لذاته ومنه ما يلحقه لجزئه ومنه ما يلحقه لامر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم
وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو
معنى اخص وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان **اقول**
لم يذكر اقسام اللازم المذكورة وهو ما يلحق الشيء لا لامر يعرض وهو من جملة
الاعراض الذاتية المذكورة باشتراط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب وتساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لكونه مثلثا ولعل الشيخ
لم يذكره لدخوله فيما مر ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي
ذكره الشارح **اشارة الى الفرق بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو**
يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل منهم لا يفرقون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو **اقول** هو لانهم يقولون ان الجنس مقول في جواب ما هو ثم يقولوا ان
المقول في جواب ما هو هو الجنس ثم لم يفرقوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم
ومن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي تنبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه
ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان تذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية
فقط والجنس هو جزء المهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو
عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يفرقون و
لم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها وجدها غير صالحة للجواب
بما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح لما هو

عام للجواب ما هو يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهر لبعضهم ان غير كان الدال
يؤول اليه قوله وهو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات يكون في ذاتية ثم
ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليس اجناسا لكل اشيا بحسبها
فصول الاجناس وخواصها يقال انه يعرض عليهم الحال اي تبلبلت الالسن اي اختلطت
والمراد ان كلامهم مختلط اذ انهم اعلوا بما يقتضي رأيهم وذلك بايراد فصول
الاجناس كالحساس للحيوان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس ولكونها مساوية
لها في الدلالة وغير صالحة للجواب هو كونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم
ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب المهية وقد عرفت
المهية وانها انما تتحقق بجميع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حيث ذكر ان كل
مهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالمهية
ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب
ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير داخل في الجواب والواقع في طريقه
وذلك لان القوم يفرقون بين نفس الجواب التي هي المهية وبين الداخل فيه او الواقع
في طريقه الذي هو جزء المهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل
في جواب ما هو والواقع في طريقه هو ان الجزء اذا كان مذكورا بالمطابقة كان
واقعا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه **اقول**
وقد يمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو
الذاتي الذي هو جزء المهية فقط على ما تقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الاعم وهو ان يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده
ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله في
الظاهر بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يصح اذا كان هو الذاتي الاعم
فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي
الاعم او لا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل مهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق
واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل المهية **قال**

واعلم ان سؤال السائل عن الشيء بما هو يجب بالوضع اللغوي ان يكون بما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة
وانما هو هو باجتماع ما يعمه ويميزه وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال
تحقيقها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا
انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث
وينسبوه الى قدمائهم والتزموا بما اصطلحوا عليه عند النقل عما هو عادتهم وانت
عن قريب ستعلم انهم عن العدول عن الظاهر في العرف غني **اقول** بيان ذلك
ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها
نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لاجل ان ذلك هو متقيد بلغة فاضطر
الشيخ الى ذلك مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا عن حقيقة الذات او
عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يطلب
القوم بما ذاته ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني
الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو
ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق
بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم
ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من
العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه
الصناعة هي مصطلحات القدماء مع ما يلزمهم ويلزمهم عليها ما شنعوا عليهم
به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه **اشارة**
الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو هو من جهة
تعين مفهوم العرف ثلثة **اقول** يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال
المسئول عنه اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون
جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقيقة او تكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة
اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك
لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب
بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان

اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص
السؤال بواحد منها في حال الشركة المطلقة وان كان الشيء واحدا جزئيا او
اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء
او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك
ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص وان الشارح
جعل المقول في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد وتعليل ذلك
اذا قيل انه ما هو وبهو منه فانحى من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب
قال احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان اقول الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير
الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد
في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود ولئلا تتخصص
باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قال والثاني بالشركة المطلقة مثل
ما يجب ان يقال حين سئل عن جماعة مختلفة فيها مثل فرس وثور وانسان ما هي
وهناك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اقول اما انه لا يجب الا الجنس فلانه تمام
الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا
على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قال فاما ما هو اعم من
الحيوان كالجسم فليس بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان و
نحوهما فاخص دلالة مما يشتمل تلك الماهية اقول يريد بيان ذلك بان
المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص
الجميع وذلك لما ذكر في ابطال المساوي قال واما مثل الحساس والمتحرك
بالارادة وان ازل انهما مقومان مساويان لكن الحد معا بالشركة قليلا
يدلان على الماهية اقول وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان
للحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتقوم به الجنس لا يكون فوق
واحد لان الواحد ان لم يحصل الجنس لا يكون فصلا وان تحقق به كان ما عداه فضلا
فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول مأخوذة من علل مختلفة فيكون الفصل الحقيقي

مجموعه

مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل عليه ذاته الا بعرض
ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على
فصل الانسان فان وجد عرضان يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق
لعرض كل واحد منها اسم وقع ربما نظر ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران
لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضع من هذا القبيل
فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة بالارادة
فاشتق اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بانه
مخالف للتحقيق بقوله وان ازل انهما مقومان اي ان فرضنا قال
وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة
هو انه شيء ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين
يعلم انه خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام اقول يريد ان الفصول
والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية التي تدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان
الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي تحصل
بها او تكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان
ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز والاشياء الداخلة في الخارج قال
واذا قيل لفظ كذا على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق
الالتزام اقول يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا
الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام
مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة
ان اللفظ انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق
باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول عنه ~~طريق الالتزام~~ متعلق الهوية بها
فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا قال وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود اقول اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او
على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم
الخارجة فلكونها غير محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قال والتقيه لو كان

المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل
الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق
الجميع على ان مثل هذا لا يصلح ان يكون جوابا عن ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن
فيه ان يكون جوابا عن ما هو ان نقول لتلك الجماعة انها حيوانات اقول هذا
تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص
فقد يكون صالحا للدلالة بالالتزام في سائر المواضع والالفاظ الرسوم انها
مهجورة في سائر المواضع على الاطلاق وكذلك الحدود والناقصة التي تخلو
عن الاجناس وانه قد صرح الشيخ بذلك في الشفاء انه الفصل الذي قسم فيه الكلي
الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته
والجنس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة
ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قال
ويجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها
دون التي تخصها وما في حكمها وقسمها [illegible] عما يخص كل واحد منها اقول
يريد انه اذا بطلت الاقسام بان ما يعبر الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل
جميع الذاتيات المشتركة التي تختص بهذه المختلفات المسئول عنها ويخلى عن فصل
كل واحد منها قال هذا واما الثالث فهو ما يكون شركتهم وخصوصيتهم معا مثل
ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب
به [illegible] على الشرط المذكور انهم ناس اقول اي من غير تغير العرف اللغوي
قال واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان
الذي يصلح ان يجاب به انه انسان اقول اشارة الى الفرق بين ما ومن
فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب العوارض المشخصة ويكون جواب زيد
[illegible] مجراه قال لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك من جنسه اقول يريد ان
يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقائق
كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان فتجعل

اشياء متفقة الحقائق كزيد وعمرو ولبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من
الكليات ما قد يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه
زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل يجوز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
غيره ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما
انضاف الى المعنى المذكور فصار لا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذا الا بشرط كان في المعنى
الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق مقوم لذلك المعنى في
الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا
فالكلي يسمى باعتبار الاول مادة وباعتبار الثاني جنسا وباعتبار الثالث
نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة وان
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص
بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان
يكون معه الناطق تخصيصا ومتحصلا كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان
ويتقدمه تقدم الجزء في الوجود والحيوان الثاني ليس بجزء لانه يحمل على الكل بل هو جزء من حده
ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع الا انه في الخارج
متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل شيء يتم وجوده وهي لحقيقته وتجعله بعينه
هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي تضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل
عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول انه كان الانسان نوعا

كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما يضاف اليه ويقترن به لا يجعله مختلفا بالعدد
فهو غير متقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص
هي شي واحد والمراد من قوله لان الذي يختلف في زيد على الانف فيه اعراض
ولوازم ليست في مادته التي منها تخلق **قال** لا يتعذر علينا ان نقدر عروض
اضدادها له اول تكونه ويكون هو بعينه **اقول** اشارة الى ان العوارض في
اللوازم لما قارنت بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد
الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته **قال** وليس كذلك نسبة الناطقية
والنسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي يتكون انسانا
فاما ان يتم تكونه بما يتكون منه فيكون انسانا واما لا يتم تكونه فلا يكون ذلك الحيوان
ولا ذلك الانسان **اقول** يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان
تبدلت ارتفع الشي الذي هي ماهيته **قال** وليس يحتمل التقدير المذكور من انه
لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا **اقول** يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايرتها
او يحتمل الناطقية او الصهالية لكان يتكون حيوانا غير انسان كان يجي فرسا مثلا وهو
ذلك الحيوان الواحد بعينه يعني بعينه كونه فرسا هو ذلك الحيوان الواحد الذي
امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك اشارة الى ان ما يحصل الماهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل البتة مع بقاء الماهية **قال** بل انما يجعله حيوانا ما يجعله
فيجعله انسانا **اقول** اشارة الى ما تقدم من وجود الانسان باعتبار الخارج على
الحيوان وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره **قال** فان كان
على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي **اقول** اي ان كانت
هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت
التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان
ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشيا التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اي
اشيا كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثاني**
في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم **اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي
هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع** كل كلي محمول يقال على ما تحته

في جواب

في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد
فقط مختلفة فاما ان يتقوم بها من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما
تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق
تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين
على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة
ومختلفة بالعموم والخصوص **اقول** وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما
يقع على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبار امرين احدهما نسبته الى ما فوقه
الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لو لاها
لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي
تحته والاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي يختص باسم نوع الانواع
ويتناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته
ويباينه باعتبار اخر اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا
لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والان فالنوعان متخالفان في المعنى
احدهما اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك تركيبه من جنس وفصل واما
الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا الاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
من حيث وقوعه على مختلفات الحقايق وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات
حين لا يكون تحت جنس كما ذكره ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة
واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص في بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الظاهر
فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة
واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون
كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد ولا يكون جنس تحت جنس البتة
وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع
الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونهما مطلقين
في احد الموضعين ومقيدة. بملاحظة الاشخاص في الموضع الاخر **اشارة الى الترتيب**

الجنس والنوع ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة والأنواع قد تترتب متنازلة أقول
أي ربما تترتب لأن ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قال ويجب أن تنتهي أقول
وذلك لأنها لو لم تنته في التصاعد لزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى
فيتوقف تصوره على إخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وإنه لو وجب
ترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من
الجنس وهو حق على ما تبين في الإلهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الأشخاص
والأنواع الحقيقية أعني أعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس
وما يليها قال وأما إلى ماذا ينتهي في التصاعد أو في التنازل من المعاني الواقع
عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي و
إن تكلفه تكلف فضولا بل إنما يجب عليه أن يعلم أن ههنا جنسا عاليا أو أجناسا
عالية هي أجناس الأجناس وأنواعا سافلة هي أنواع الأنواع وأشياء متوسطة
هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها وأن لكل واحد منها في مرتبته خواص أقول
يريد أن معرفة مواد الأجناس والأنواع ليس مما يعنيه لأنها ليست من هذا العلم لأنها من
المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها وأما النظر في أن لكل
واحد من العالية إلى السافلة في مرتبته خواص فإنما يلزمه لأن العلوم البرهانية
إنما يبحث عن تلك الخواص وهي الأعراض الذاتية المذكورة قال وأما أن يتعاطى
النظر في كمية أجناس الأجناس ومهيتها دون المتوسط والسافلة فقد كان ذلك فعلهم
وهذا غيرهم نحو خروج عن الواجب وكثيرا ما ألجم الأذهان زيغا عن الجادة أقول
تعريض بأصحاب الكتب المنطقية فإن متقدمهم الذي هو المعلم الأول اتبع تعليمه بذكر المقولات
العشر التي هي أجناس الأجناس وأشار إلى معانيها وخواصها على الوجه المشهور
الذي سبق بالمنطق في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم
لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بياناتها عليه ولا شك في أن
النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية إلا أن الحكم بأن النظر فيها يجري مجرى النظر
في الأجناس المتوسطة والسافلة في كونها تتماما أو غير مهتم في هذا العلم خروج عن الإنصاف
فإن المنطقي إنما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات

إلى ذلك لا أنه ما لم يعرف أن محدوده وكل واحد من حدود مطلوبه تحت أي جنس من
الأجناس العالية تقع بحسب المهية لم يمكن له أن يحصل الفصول المرتبة والسائر
المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الأغلب
كما ينبغي في مواضعها وأما المتوسطة والسوافل فلأنها لا تنحصر في عدد فما يستغني عن إيرادها
باستعمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك أن الطبيب من حيث هو طبيب يجب
أن لا ينظر إلا في حال بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض
فإن نظر من حيث هو طبيب في مهيات أشياء وربما يستعملها أو لا يستعملها أعني معدنية
أو نباتية أو حيوانية ومعادنها أين هي وأوقات تحصيلها متى هي وشرائط
حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يتم به أو لم يتبع إليه مما يمكن أن يكون معرفته أنفع
في علمه كان ذلك منه تتمة وغيره ليس بمهتم بخروج عن الواجب إلا أنه لما تصور إمكان الانتفاع
بها في استعمال قوانينه أي حفظ الصحة أو المزيد للمرض أضاف النظر فيها بحسب
الإمكان إلى علمه وجعله جزءا من علمه وهذا دأب أصحاب سائر الصناعات العملية فإنهم
يضيفون إلى صناعاتهم ما يحتاجون إليه في تتميم تلك الصناعات وإن كان خارجا
عنها ليتم بذلك الوصول إلى غاياتها إشارة إلى الفصل وأما الذاتي الذي
ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كلية بالقياس إليها قولا في جواب ما هو فلك
أن يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود أو في جنس أقول كل ذاتي
إما أن يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس إلى ما هو ذاتي له أو لا يكون والثاني إما أن
يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو أو يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب
ما هو على الكثرة إما تمام مهيتها مطلقا أو تمام مهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج
عما يقال في جواب ما هو لا يوجد إلا في القسم الأخير ويكون مختصا ببعض تلك الكثرة بالضرورة
وما يختص بالبعض مقولا له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتميز الذاتي
لذلك البعض والداخل في جواب ما هو إن كان مقولا في جواب ما هو على كثرة
أخرى فبالأولى يكون حكمه حكم المقول في جواب ما هو وإن لم يكن مقولا يكون حكمه حكم الخارج
المذكور فإذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي وهو الفصل
والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فإنه لا يوجد لغيره وقد لا يكون

كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يميزه ذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه
في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود
او الجنس وقد ذهب ابو نصر الفارابي وغيره من متبعيه الى ان الذاتي الذي
لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم
الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين وليس الجنس ولا واحد منهما
بجنس بل يكون فصلا وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا غنى عن امثال هذه التمحلات **قال** ولذلك يصلح ان يكون مقولا
في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات
مع الشيئية فيما دونها وهذا هو المسمى بالفصل **اقول** نبه على ان الفصل هو المقول في
جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب
ما هو فقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب التمييز العام
عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء وما يجري مجراه فيقال اي شيء هو
وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف
الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيئية
ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية
كليات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا **قال** وقد يكون
فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا
لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس
جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه **اقول** لما فرغ عن بيان مهية الفصل شرع
الى الاشارة التفصيلية الى ان فصل كل واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب ما هو

بالقياس

بالقياس الى شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ذكره مجملا مع
مناقضة القائلين بالحكم بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه
الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في
جواب ما هو **قال** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم
وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم **اقول** يريد ان الفصل الذي يحصل به
الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما قياسه الى الجنس المتحصل به والثاني
قياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى
الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه مقوم للانسان لكونه ذاتيا له واما
قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فان ذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه يعني كونه
سببا لوجود الحصة لا يعني كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار
الشيء الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي مقوم السافل
لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى
العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا
ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة**
الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام في المحمولات العرضية والتي
منها ما كان من اللوازم او العوارض غير مقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء
كان نوعا اخيرا او غير اخير سواء عم الجميع او لم يعم **اقول** لما فرغ عن المحمولات الذاتية
ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول
خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر والمتوسط كالمتلون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب
للانسان وقد تكون لازمة كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث وقد تكون مفارقة كالماشي
للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض
كالكاتب بالفعل وقد تكون مفردة كالكاتب او مركبة كمنتصب القامة بادي البشرة
وقد تكون بالقياس الى شيء لا توجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء على الاطلاق

كما ان لكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لاشياء

قال واما العرض العام منها فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم اقول والعرض العام ايضا قد يكون الحقيقة للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له

قال وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث اقول الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لافراد الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج قال مثال العرض العام الابيض للبيضاني اقول البيضاني طاير يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر قصته ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قال وربما قالوا العرض مطلق محمول على العام ومحققوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وهذا ليس من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض هو العرضي اقول المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد ايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق وعن وجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قال وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما كالمشي والاكل من خواص الحيوان ومن العرض العام بالقياس الى الانسان اقول كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا بالقياس الى شيء

بيان اصطلاح الشيخ في لفظي الاشياء الكليات والتنبيه على ما نقلوا عن الشارح الرازي

النوع الثاني

فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد تمثلت في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثلة قال فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد اقول هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح المستقرا بدل على ان الشيخ يعبر بالاشارات في هذا الكتاب عن فصول يشتمل على احكام يثبت بحجج وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما يسبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات من هذه الخمسة والشيخ اقتصر على بيان مشاركة عامة وهي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي في موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها وايضا القسمة الحاصرة يخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي يخرج الاضافي انما يكون بالقوة مستترة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها يخرج الحقيقي وحده محصلة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات ينتهي الى مكنة الوقوع في جواب ما هو او لا يمكن وقوعها فيه ومكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام

جنس للخاص والخاص نوع له وما يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو
الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم آخر و
هو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع
الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة والمصنف عن ذلك في قسمة يجري مجراها في انواع الاضافي
اشارة الى رسوم الالفاظ الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء
مختلفة الحقايق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء
هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد
في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا
والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض
العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي **اقول**
الكلي هو الجنس وكذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع
الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحق اشترکت الجزئيات
فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس
هو المنطقي لا غير واما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة
ايضا قد يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو الا انها انما تميز تمييزا عرضيا لا ذاتيا و
جوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس
البعيد يحمل عليه حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب
والى ما في ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لحقيقة
الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه
وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها
المتقدم **اشارة الى الحد** الحد قول دال على ماهية الشيء **اقول** هذا هو الحد
وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل
على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق وقد يكون ناقصا يشتمل على بعضها اذا
كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما

الناقصة فكثيرة بعضها ينقص على بعض بحسب ازدياد الاجزاء والتامة منها
ما يكون بحسب الاسم ومنها ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هاهنا هو الذي بحسب الماهية و
اسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم
الا ان الحد الاسم مفرد والحد مركب والناقص دال لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع
على الحد والناقصة بالتشكيك لان المشتمل على الاجزاء الكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على
اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يطلق على التام الذي هو الحد الحقيقي
وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل **قال** ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته
اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص
فصله **اقول** اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات
اعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون
في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل
ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه محمولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي
قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم
او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالسواد والجسم
في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء
غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارجي فهو مركب في العقل ولا ينعكس و
لكل من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحد بل بالرسوم وبما
يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات
الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود
بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على
ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك
قال ويكون بعض الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي
يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل **قال** وما لم يجتمع للمركب ما هو
مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة **اقول** يريد بالمركب العقلي العرف فان
ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قال** وما لم يكن للشيء

تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول. **اقول** يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي انتقال الذهن منها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة التصور. **قال** وكل محدود مركب المعنى. **اقول** يريد بالمركب المركب العقلي. **قال** ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو. **اقول** الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشي حدا له ثم ان بعضهم تنبه للذاتيات والعرضيات فجعل المميز الذاتي كيف كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه. واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بتعريف الشي الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز بينها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني. **قال** واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشي وحقيقته كما هو. **اقول** قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشي على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث هو منطقي يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعها حتى يتم المقومات. **قال** ولو كان الغرض في الحد التمييز الذاتي كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا. **اقول** هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم هاهنا فصل اخير بعد الناطق لان الانسان يشارك الافلاك والملائكة في كونهم حيا ناطقا ويباينها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين

قال وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس لا بد منه يتضمن الجميع ولان التصريح تم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا اوردت الفصول على واحد الجنس الا بجاز اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشي كما هو وذلك يتبعه التمييز البتة ثم لو تعمد متعمد او سهى ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدل الجنس بحده لم ينكر انه غير ان يكون حادا مستعظما حشوا في تطويل الحد فان ذلك الايجاز محال في كل ذلك الحد ولا بد التطويل في موضع كل ذلك الذي اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب. **اقول** الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديدهم الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره الشيخ وهذا فاسد لانه اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود. **قال** وكثيرا ما يقتنع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن قريب. **اقول** يريد بذلك الرد على من نفى الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب. **قال** ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يقتضي بيانا لشي اضافي مجهول لان الطول والوجيز غير محدود فربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس الى غيره واستعمال الاضافي في حدود امور غير اضافية خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه. **اقول** يشير الى مواضع الخلل المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي بالاضافي كتحديد النار بانه اخف الاجسام والطول واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته.

اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشي بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه. **اقول** ما ذكره الشيخ

رسم للرسم وحده هو ان يقال قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او
لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء فمنه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير
المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل
على جميع الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات والرسم
منه جيد يساوي المرسوم ويكون اعرف منه ومنه ردي وهو ما يخل بشرط من شرائط
الجودة المساواة للمرسوم فلا يتناول ما ليس منه او يخل بما هو منه وربما لم يكن كل
واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في
رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ تخصه جملتها بالاجتماع اشارة
الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم
الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة المرسوم به
دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله يقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض
حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كونه معرفة
كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة
والشرط في انتقال الذهن من اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر
لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت
او غير مساوية مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان
مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير
ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه
لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان
الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسما بل انما يدل عليه بالالتزام و
هو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان
صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها وكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا
السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ والعلة
انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر [illegible] ليس بصناعة [illegible] و
الانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف

مفرداتها

مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة **قال** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا
ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار
ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا **اقول** وذلك لان اللوازم
والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يلزمها او يختص بها اما ما ذلك الشيء
في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على الذات
ثم تم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به **قال** ويجب ان يكون الرسم بخواص و
اعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن
رسمه الا للمهندس **اقول** هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره وهو انه
حال الشيء في البيان والخفاء مختلفة وربما كان الشيء عند شخص خفيا عند آخر فيكون
بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به آخر الفصل وهو
ان رسم المثلث بكذا زوايا لا يكون الا للمهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان
يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود ذاتية
على الماهية فكذلك الرسم **اشارة الى اصناف من الخطأ يعرض في تعريف
الاشياء بالحد والرسم** اذا عرف نعت بانفسها ودلت على الاشكال التي في غيرها
اقول هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى هي
واشباهها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب منه احكام اخر يمكن ان
يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق
بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قال** من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ
المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ
الناصة الدالة المعتادة **اقول** يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ
المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير
لشبه او نسبة او وجه تعلق او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان في ذلك
الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون [illegible]
ويلاحظ كثيرا ذلك الاطلاق غير حقيقي كالمجازية في المفردات كاطلاق النور على
الهداية والنظر على الفكر في المركبات كقوله واسئل القرية والمستعار في المفردات

كذب البرهان على الصنع الاول وفي المركبات كقوله وافتقض جنابك والالفاظ
الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية
وهي التي تشتمل على تركيب ينبو الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة و
الوحشية في لفظ قبح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها تحتاج
الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناقصة
هي التي تعجز عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في موضعه ويقابلها الموجهة
او المغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة التي تبرز [illegible] العربية والتي في المواضع
التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قال** فان اتفق ان لا يوجد
للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم
ليستعمل **اقول** قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان
الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغة او يتفق له تركيب يحتاج اليه لم
يسبق لواضع لغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ
بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب
المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات
فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات
العقل والنفس وفي المركبات [illegible] والاستواء **قال** وقد يسهو المعرفون
في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد
الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار
هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا
الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما
تعدوا هذا فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مضمرا واما مصرحا اما المصرح فمثل
قولهم ان الكيفية هي التي بها تقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق
في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية و
النوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف
بالشيء وان لم يكن ذلك ظاهرا في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول

ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان
كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال
الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان **اقول** هذه المواضع المعدودة فيها
تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى منه ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به
اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على
الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه
لانه ابعد من الافادة وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة
في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدور اردى منه لان الاول
يقتضي ان يكون الشيء متقدما على نفسه بتقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون لتقدمات فوق واحدة
والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل
التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي
بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة
فتعريف الملكة به يقتضي دورا **قال** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في
الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات
والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا السهو الخطأ قولهم ان
العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان
الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا **اقول** التكرار قد يقع
للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه واية قد يقع بحسب الحاجة اليه و
قد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبها والردي منه ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا
ضرورة فيه فمثال تكرار المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال
ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكر الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب
الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال اشتمل على تكرار كمن سأل عن حد الانسان والحيوان
مثلا فيجب على المجيب جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح

قوله وكما ان الرجل صاحب ... ذكره من الغير ... ان يكون الانف الافطس الذي هو عرض ذاتي
له ... ان قال الانف الافطس ذو تقعير ... تقعير في الانف ... ذكر الانف ... والافطس
... الرجل ... ذو تقعير ... الانف فيكون ذا ...
... ذلك ... [illegible]

بالنظر الى السؤال فيصح لولا السؤال ويجب الغير كما يقع في حدود بعض المركبات و
الاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تركب من الشيء وعرض
عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده
على ذكر معروضه كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الانف
الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعر مخصوص بالانف
اي تقعر متعلق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صيغة صاحب الانف حين
يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي للانف بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير
الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا
انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى
الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لا يكون للانف فضلا عن ان يكون
ذا تقعير انما هو صاحب الانف الافطس لانه ذو تقعير في الانف وقد يكون معناه
انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو
ذو تقعير لا يكون الا الانف وقد لا يمكن ان يكون صاحب الانف الافطس هو انف
ذو تقعير لا يكون الا الانف واما التكرار في الاضافيات فيجيء بيانه **قال**
وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار
مختلف **اقول** فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة
هو وقوع التكرار فيها وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود
في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد وبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو
من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار ما لا يحتاج
اليه ولا حاجة فيه **قال** واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء
هم في حكم المكررين للمحدود في الحد **اقول** وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة
كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد
بيان ان ذلك من الجنس **قال وهم وتنبيه** وانه قد يظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل
واحد بالآخر فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه

وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة معلوما مع كون الشيء معلوما او مجهولا
ومجهولا مع كونه مجهولا وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن
التشنيع الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الاب فيقال هو
الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان
العلم بهما معا ليس الطريق بهذا بل ههنا ضرب آخر من التلطف مثل ان يقال مثلا
ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفة من حيث هو كذلك فليس فيه جميع اجزاء هذا
التعريف شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة عليه **اقول** المتضايفان يكونان معا في العقل
فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما
بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا منه معا في العقل ويخص البيان بالذي
يراد تعريفه منهما وهذا السبيل من تلطف ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يتولد
آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن
لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو
كذلك تكرار ضروري للمعنى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي
هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قال**
فلا نلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب
الشفاء فهذا هو الآن ما اردناه من الاشارة الى التعريف المركب الموجه نحو التصور
ونحن منتقلون الى التعريف التركيب الموجه نحو التصديق **اقول** رسم الجنس في التعليم
الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول
عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحاول فرفوريوس
صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى
الآخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه
ليس يحل الشك بل زيادة الشك بتعميمه في جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان
بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو
بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو

ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس فلم يكن دورا **النهج الثالث في التركيب الخبري**
اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من المركب التام لكن مجموع
ما ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قال او كاذب
اقول قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرف الا بالخبر المطابق وغير المطابق
فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر
فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تنبيها للسامع وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات
ولا يكون دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره و
يكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا
عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء اما لخفته وخلوه عن الالتباس
وانما يكون دورا ان لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا
انما يحتاج الى تعيين واحد من اصناف التركيبات في الاشتباه لانه لم يبق بعد وليس في
الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يحتمل هذا
الصدق والكذب كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع
في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا **قال** واما ما هو مثل الاستفهام
والالتماس والتمني والتعجب ونحو ذلك فلا يقال لقائله انه فيها صادق او كاذب
الا بالعرض من حيث قد يعبر بشيء من ذلك عن الخبر **اقول** وفي بعض النسخ قد يوقض
بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان
لتركيب واحد هو الخبر لا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد تجوز وتها جرا بالقوة
والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت و
بالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك وكذلك في سائرها **قال**
واصناف التركيب الخبري ثلثة **اقول** وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب
يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون على ما تركب مرة او مرارا اما المفردات وما في قوتها
فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او بسلبه عنه وهو الحملي و
والمركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا
طرء عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة

لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من تعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجود لها بينها
والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو
المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري
ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل انواعه نظرا الى المواد وذلك انا اذا
قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لم تتغير ماهية الخبرية في قولنا عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالجمل والوضع فاذن
هذه الامور لا مدخل لها في تحقيق ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل
هي عوارض لحقتها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجية بعد تحصيل خبريتها فيصير اصنافا
واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك
المتصل والمنفصل تحت الشرطي وقد ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع
اللغوي دون الاصطلاحي **قال** اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان
معنى محمول على معنى او ليس محمولا عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان وان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع
وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب **اقول** ما يعدم الحمل
فيه اخص السالبة تسمى ايضا حملية لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
قال والثاني والثالث يسميهما بالشرطي **اقول** اما المتصل فاستحقاقه لان
يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظ واما المنفصل فلحق به لانه اشترك كلاهما في التركيب
وان حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك
سمي شرطيين **قال** وهو ما لم يكن التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما
عن خبريته الى غيره ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه **اقول**
وذلك لا ينقطع تعلق الصدق والكذب بهما حالكونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما
بالمؤلف **قال** وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه و
هذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت
الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولو لا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين
خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة

او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه القضايا فوق واحدة **اقول** الغالب في
المتصل وضعيا ان يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي
التشكيك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وبانه الفصل
عن غيره الشيخ **اشارة الى الايجاب والسلب** الايجاب الحملي مثل
قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه انسانا كان موجودا في الاعيان
او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي
اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابلهما والسلب هو مثل قولنا الانسان
ليس بحجر وحاله تلك الحال **اقول** ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم بالاحكام على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما
ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها وان لم يكن موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرط ان يكون
متحققا في الذهن متصورا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه
في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكم عليه بانه كذا او ليس كذا قلنا نريد ان
هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث
لا يعتبر فيه توقيتا اصلاحتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم
ولا نريد ايضا انه حصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه
حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلاحتى لو اردنا ان نقيده لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت
والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به شيئا من ذلك فيصير بسبب اقترانه مخصصا
يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام بجميعها اما قبل اللحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا
مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قال** والايجاب المتصل مثل
قولنا كلما ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون
بحرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه
من غير زيادة ... او بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا
ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون

بهذا العدد

قال صدر ... [illegible] ... الحكم ... ان الحيوان ... قولنا الحيوان عام ... ان اخذه بشرط التجريد عن
الزوائد كانت القضية طبيعية وقد سبق انه في الحقيقة قضية ذهنية كما ان قولنا زيد موجود قضية خارجية وان
اخذه لا بشرط التجريد وغيره كانت القضية مهملة تقدم جزئية

الفيه الثالث

بهذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد و
السلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما الى المتساويين **اقول** الاتصال قد
يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق
كما في قولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب
في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه الا انه ليس اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير
تقييد ولا تقييدا او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجوده
سواء كان هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم
بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت
اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما او
تاليا فان سمي كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقدم
احدها وتأخره ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية في المتصلة
دون المنفصلة **اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر** اذا كانت
القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا
زيد كاتب او زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم
اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام
سميت مهملة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال
الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة
العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا يخلط بغيرها
وان كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان
كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان
واما سالبة مثل ليس ولا واحد من الانسان بحجر **اقول** جميع ذلك ظاهر **قال**
وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة
جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فتقول الحكم على البعض لا يبانه الحكم على

داصم

اما موجبة او سالبة

وشركة ...

اول م

الكلي فان بعض الكلي حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق مع الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى البعض الا وهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على نفيه عن الباقي بخلاف والا فلا فائدة للتخصيص وذلك الحكم لا يجب ان يحكم على اشياء انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله واي مثل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع احتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض فذكر ان الباقي بخلافه قال واما سالبة كقولنا ليس بعض الكلي بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد وليسا يتحدان في السلب الجزئي اما قولنا ليس بعض الكلي بكاتب فانها صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان حيوان فهو للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الكلي لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخرج عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق السلب الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان فحواهما واحد وليسا يتحدان في السلب قال وفحوى الكلام هو ما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل واعلم انه وان كان قد يدل في لغة العرب بالالف واللام على العموم فانه قد يدل على تعريف الطبيعة فهناك لا يكون بموقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل ويعني به واحدا بعينه وتكون القضية مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل جميع بالنسبة في الكلي الباب اقول قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميتها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يعرض شيئا من ذلك باعتبار

الحاصل ان صيغة سلب الكل ... السلب الكلي

قوله وفحوى الكلام هو ما يفهم منه على سبيل القطع سواء كان دلالته بالوضع او بالعقل

المعاني الاصلية التي سميتها طبايع

لاحق

لاحق اليها بخصوصها فلتلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها من حيث لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني قضية محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال الثلث اما على العموم ويسمى لام الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعريف الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع وقولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر

اشارة الى حكم المهمل

واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان تؤخذ جزئية فاخذها السادج بلا قرينة لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان تكون عامة فما كان التشخص يجوز ان يلحقها لما كانت تصلح ان تؤخذ كلية وهناك تصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان يصرح في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا اقول الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخرج في نفس الامر عنهما لانه في السلب عن نفي الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية واما قيلت في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهر ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا تعتد به في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع

اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها

والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك

اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دايما اما ان يكون
العدد زوجا او فردا فقد حصرت الحكم الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة
اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة
واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحكم الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت
الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون عمرو فقد حصرت
الحكم الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة كانت السماء متغيمة او قلت ليس
دايما اما ان يكون الجسم صفراوية واما دموية فقد حصرت الحكم الجزئي السالب **اقول**
حصر الشرطيات واهمالها لا تتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال
والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتها او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من بيان
تعميم وتخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل التعميم يقتضي الخصوص واما تخصيص
ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست
بتكرار الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بد لذلك
وعدده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان
زيد يكتب فيده يتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات
غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد
مع ذلك ان كل حال يمكن ان نفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قايما او قاعدا او كون الشمس
طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة
في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية
هذه فجزئيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال الخصوص ببعض
الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم
حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة ترفع لازمية السلب لا سالبة اللزوم
على قياس ذلك في الباقية واما سالبة الكلية فان لا يكون اللزوم الايجابي ايا الكلي والجزئي
صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب يجب ما يقتضيه التقابل واما
كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهو تعميم اوقات التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق
من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اتفاق السلب

لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم و
اما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص على قياسه واعلم ان وجود الحكم
الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجوده في جميع
الاوقات والاحوال وذلك انما يكون بكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته
بكون التعاند في بعض الاوقات والاحوال وذلك كما يكون مثلا بين الزايد والناقص
في حال كونه للتساوي وجه دون ساير الاحوال واهماله على قياس ذلك واما
سلب العناد فقد يقتضي صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب
البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا
فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في
الكتاب **اشارة الى تركيب الحمليات من الشرطيات** يجب ان يعلم
ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى البسيط واما
الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط اول انحلالها و
الحملية اما ان يكون جزءاها بسيطين ككون الانسان ماشيا او في قوة البسيط ككون
الحيوان الناطق المايت متنقلا او منتقل بنقل قدميه واما كان هذا في قوة البسيط
لان المراد به شيء واحد ذاتا او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد **اقول** قد ذكرنا
ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات
هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى
المفردات لا غير والفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح **اشارة الى
العدول والتحصيل** وربما كان التركيب من حرف السلب مع جزء كقولك زيد
هو غير بصير **اقول** لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير
الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ
الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية كان كان
من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلنضف ادوات السلب
الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها

بالفاظ مفردة فلم تركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء و ما صح و لا يصح بازاء صح و يصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات و هي التي يسمى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة و بسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاحي و اللازال على قياس الثبوتيات **قال** و يعني بغير البصير الاعمى او ما هو اعم منه **اقول** و لما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى و السكوت و السكون دون بعض و كان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام و اجراها بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير مرادفا للاعمى عند الطائفة الاولى و على ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرة و اخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قال** و بالجملة ان يجعل الغير مع البصير و نحوه كشيء واحد ثم يثبته او يسلبه فيكون و بالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا و ان سلبه كان سلبا كقولك زيد ليس غير بصير **اقول** يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه في التركيب و كما كان ايجاب الشرطية و سلبها يجب ثبوت الاتصال او الانفصال و نفيهما لا يجب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك يكون التقضية الحملية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع او سلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قال** و يجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى الموضوع و المحمول معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما و اذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعد ما استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه فقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب احيانا كقولنا زيد كاتب و حقه ان يقال زيد هو كاتب و قد لا يكون حذفه في بعض اللغات كما في لغة الفارسية الا حيث است كما في قولنا زيد دبير است و هذه اللفظة تسمى رابطة **اقول** يشير الى ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب و السلب يتعلقان بثبوت الارتباط و نفيه ليتحقق بذلك الفرق بين العدول و السلب و اعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بلفظ بسيط اسم

[illegible]

كاملا

كما يقال زيد هو كاتب و قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يصير كاتبا و يحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب و الكلمات قد تشتمل عليها و لذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر و لا يحتاج معها الى رابط اخرى كما في قولنا قال زيد و كذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها الملفوظ بها او بالحذف ثنائية و المشتملة عليها مغايرة للموضوع و المحمول ثلاثية و الفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب تقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فحوز و حقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها و قد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته دون ما عداه بفاعله دون ما عداه و الفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدأ و غيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدأ مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه و كيف لا و هو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ و الفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على المبتدأ برابط غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قال** فاذا دخل حرف السلب على الرابط فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الاطلاق لايجاب فرفعه و سلبه و اذا دخلت الرابطة على السلب جعلته جزءا من المحمول و كانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير و ربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير و كانت الاولى داخلة على الرابطة السلب و الثانية داخلا عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول و القضية التي محمولها ليس معدولة و متغيرة و غير محصلة **اقول** اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة و المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة و ان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة و ان تضاعفت و تخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح و ان وقع على تمايز الادوات كما قال في اختصاص ليس بالسلب

[illegible]

وغير بالعدول فقد يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمى هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذى هو المفرد قال وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا اقول وذلك مثل قولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها معدولة المحمول فهذه انما يقيد بالموضوع وقد تقل البحث لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قال فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة اقول قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اى شىء كان وكان هذا اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شىء في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشىء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو شخص والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذى من شانه شخصه ان يكون بصيرا لكن من شانه نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعانى والذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه ~~على احد هذه المعانى~~ عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قال وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت في الذهن وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفى فيصح ايضا عن غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب اقول يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابطة على السلب او تاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها

[margin: ساير الصنف م]
[margin: موضوع م]
[margin: ليس م]

كيف كان ان الايجاب في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نابيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شىء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال انه ليس بحي وليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشىء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدى الى الاطناب ولا يقتضى مزيد فايدة اعرضنا عنها

اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط اقول لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقع منها في كل شرطية اثنان فالتاليف في كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهى التى تكون مؤلفة من حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى التى تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة في المقدم وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهى من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن

[margin: ثلاثة م]

متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار
معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد
الكوكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة لوجود
النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك
ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان هذا الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها
كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة
المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل
معدوم ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا او فردا واما ان يكون
اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس
علة النهار واما اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان
يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا
واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات و
محصورات موجبات وسوالب تتألف بعضها من بعض ويكثر وجوه التأليف
ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تأليفا ثانيا
اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات
مؤلفة من شرطيات وهلم جرا الى غير النهاية **قال** فانك اذا قلت ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا فقد ركبت منفصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد
ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد
ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاصناف **اقول**
اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة

مؤلفة من منفصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من
متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية
ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان
لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو
فان الشيء لو ارتفع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا
وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة لهما ان
كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها
لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والمحال لا يخلو من طلوع
الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم
لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو الانفصال حقيقي يستلزم الترديد بين
نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي
اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود
النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر على العكس فاذن هو سهو او اورد الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم
هو التالي في المثال يتساويان ويصدق الانفصال من الجزئين اتفق مع نقيض
الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي
يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيضه لا ازيد على ما اورده الشيخ وانما يجب ان
يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار
المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم
الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال والتي اوردها الشارح نظرا
الى المادة وانما حصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة
مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وجعلها مانعة الخلو فاذن هو سهو او ورد الشيخ
بتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافة

٣٧

منفصلة يتبعها وتبع الة المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو انحرف الشارح في تحقيق الاول
على الثانية فرغ برجان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها مانعة الجمع دون
الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع
من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية
بحسب الصورة بين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم فكما ايد ذلك به
وقد صح على الشيخ في ايراد اخذ التاليين دون الآخر والمثال الثاني في قوله اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل
معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون الة وهو سهو الناسخ قال والمنفصلات
منها حقيقية وهي التي يراد بها انه لا يخلو الامر عن احد الاقسام البتة بل توجد واحد منها
فقط اقول وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان
النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين
او كليهما مساويا يتحقق التناقض فيها كما يقال العدد اما زوج واما فرد قال وربما
كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اقول
اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء
ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام او زائد واما ناقص و
كذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء الاجزاء يبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع
ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصلها انشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يجعل اجزاء الانفصال في اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود واقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال
محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخ التي وقعت الى من شرحها سقيمة
وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة اما مثلث واما مربع واما مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قال ومنها غير
حقيقية مثل التي يراد فيها بالمعنى منع الجمع فقط دون منع الخلو من الاقسام مثل
قولنا في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان
يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بالمعنى منع الخلو وان كان يجوز
على الاسام

اجتماعهما

اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء الانفصال الحقيقي وايراد لازمه بدله
اذا لم يكن مساويا له بل اعم منه مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق
اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيها
انما يكون مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان ما نع الجمع ولا مانع الخلو وهذا مانع
الخلو ولا مانع الجمع اقول اذا حذف احد قسمي انفصال الحقيقي واورد بدله ما ليس مساويا له
بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده
اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم من اجتماع النقيضين فان ما
هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما
هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم
من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيضين يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما
احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا
ومثال الاول ان نقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من
اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص
من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منها قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع
دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون كالجبل في ان يكون
قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا يجب معه ويلزمه لان الخاص
يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه ويلزمه ومثال الثاني
ان نقول زيد اما في البحر واما ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده
بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله
ويحصل منها قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون
ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وهو ان يكون قد اوردنا ما يلزم
النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من
ان يحصى واما الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا و
ذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا
صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون

نحو اي اما هذا كاذب او ذاك فيكون الاول مانعة الجمع والثاني مانعة
الخلو ويحصل من كل منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي ويضاف الى اسم
ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك حكم المنفصلة الحقيقية واعلم
ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد
اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر وهكذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن
الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج او ليس بفرد وهذا الموجود
اما ليس بدائم واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما لا يكون حجرا واما لا يكون شجرا ومن
موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان
او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من
حيث المعنى فالحقيقية لا بد ان يتالف من موجبة وسالبة لا غير ومانعة الجمع يمكن ان يتالف
منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظ ولا يمكن ان يتالف من سالبتين لان
الموجبة الحقيقية يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان
يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون كمانعة الجمع ولا يتالف من موجبتين
لاشتمالها على ما يشتمل على الحقيقة وزيادة **قال** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر
هو فيما اوردناه كفاية **اقول** يريد به المواضع التي يستعمل فيها حرف العناد ولا يراد
منع الجمع او الخلو مثاله يقال رايت اما زيدا واما عمروا اذا شكك في رؤيتهما وتقول
العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان و
هذا ما يتعلق باللفظ **قال** وعليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات على ان يجعل المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول **اقول** هذا
بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع
ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال من ذلك ويجي بيان التناقض والعكس في موضعه
ان شاء الله تع وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل فيما خلا العكس يجري مجرى
الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز [illegible]
بالطبع **اشارة الى هيئة تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره اقول**
الادوات هي التي تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما

كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات **قال**
اذ قد يراد في الحمليات لفظ انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس
كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة
يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد تقول ان الضحاك بالالف واللام في
لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك ليس انما يكون الانسان حيوانا
او تقول ليس من الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في الايجاب **اقول**
المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول
والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص الغير المساوية ولفظ انما اذا دخلت على
القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وليس اذا دخل عليها دلت على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم **قال** وقد تقول البتة
ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما ليس معنى الانسان الا معنى الناطق
وليس يتبقى الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان
ناطق **اقول** يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان و
الحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق **قال** ويقول
في الشرطيات البتة لما كان النهار ها هنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب
الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليسلم منه وضع التالي **اقول** يريد ان لما ها هنا
ولفظ لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان **قال** وكذلك تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة
يريد كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة هذا القول حصرا في المعنى **اقول** يريد
ان القول بهاتين الاداتين يصير محصورة كلية **قال** وتقول البتة لا يكون النهار موجودا
او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك **اقول** هذه والتي قبلها من القضايا التي
تتركب [illegible] وهي التي يحصل من ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات
ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي في المتصلات في قوة قولنا
كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا
يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا تغير [illegible]

قال وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج الزوج واما ان لا يكون فردا اقول وهذا ايضا من الموجبات وكل زوج فهو زوج الزوج اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع زوج فهو زوج لان كثيرا ما من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج الزوج واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج الزوج وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حال الرمي مثلا اشارة الى الشروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فاذا قيل ان الخمر مسكر فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا اقول يذكر في هذا الفصل قوانين لا تحقق معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع انه في اي الاوقات هو فانه يتحقق بتحقق توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يفعل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالها وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما هي

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها

اشارة الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه اقول ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان و الامتناع وان كانت في نفس الامر عنها وليس البحث في اعتبار هذه الامور فيها على الاطلاق

قال الشيخ في الاشارة كالشيخ في النهج تحقيق الكلية الموجبة اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج او كل واحد من ج ما يوصف بج وكان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم وقال الشارح المحقق في شرح قوله دائما او غير دائم وهذا الاطلاق هو بحسب وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته الذي اشرنا اليه في صدر النهج

ما يعتبر في الكليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة و الامكان من وجه وليس ببعيد من الصواب ان يقال ان نسبة المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فان نسبة المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما مر بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغلط فيها مما يتفق الف مرة في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاول هو المتعلق بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قال سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة اقول يشير الى الاحوال الثلثة المسماة الى الوجوب والامكان والامتناع قال ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اقول يقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء تقول الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالين لو صرح بها وفي بعض النسخ تصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية مثلا كلية ج ليس ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان النسبة ب الى ج هي النسبة المسماة

المطلقة مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار

بالامكان العام المساوق للوجوب والامكان الحقيقي ... ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا مساويا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالفعل فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هو الجهة

اشارة الى جهات القضايا والفرق بين الضرورية والمطلقة

كل قضية اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي يحكم فيها بحكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك من كونه في بعض الاحيان او على سبيل الامكان

اقول الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقات في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي يحكم فيها بحكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت والتقسيم باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يتشاركان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما و يفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي يحكم فيها بحكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام توهم انها تقابل الاربعة وليس كذلك فانها من حيث يحكم فيها حكما ما تتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم تقابل جميعها من حيث العموم

قال واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة او دوام او ... من غير دوام او ضرورة

اقول هذه هي الامور التي يمكن ان يتقيد بها القضية التي يحكم فيها بحكم والمطلقة العامة اما تتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه لا يتناول ما يحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت العلة حاصلة ولا ينعكس لان من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر العلة ذكر بعدها الدوام وقيده بلا ضرورة لئلا يتكرر العلة ولم يخل عنها بالوجود فانه لا يبقى بعدها الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دايم او غير دايم

قال والضرورة قد تكون على الاطلاق وقد تكون معلقة بشرط والشرط اما

الجزو الرابع

اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق لسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط المحمول او وقت معين كالكسوف او وقت غير معين كالتنفس

اقول لما فرغ عن بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة وقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استناد الى شرط واتصاف الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب ففي صورة السلب جزء المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة ولا شرط الكاتب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا للذات ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقات والاول داخل تحت المشروط بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد بلا ضرورة الذاتية اخص

الضرورة المطلقة والمشروطة

كل فعلية لا تخلو عن الضرورة بشرط المحمول

بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضروري بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالفعل حال كونه ب دائما ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما الا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خارجة عن سائر الضروريات الضروريه **قال** والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا تحتاج فيها الى شرط فقد تشترك ان اليقين في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية **اقول** الضرورية بشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان يغايرها بالاعتبار فان المشروطة بالشرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يساويها لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني يباين لها بحسب الدلالة وان اعتبر قسيما ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات بل ترك كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين هما فيما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك متعلقا بالاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى **قال** واما سائرها فيه خرط القتاد والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري **اقول** يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتية

ولا بشرط المحمول ولا بشرط الوقت المعين ولا بشرط الوقت الغير المعين لكن مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري ولا ان هذه الضرورات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي واما تسمية هذه القضية مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة واما ضرورية واما ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي الخالية عن الجهة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورية وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل ذلك الاحتمال اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها **قال** واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه ما دام موجودا ولم يكن يجب له ذلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري **اقول** الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه دائما يتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم شيئا ولا بجميع الاشخاص التي وجدت والتي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يفترقان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا **قال** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير الضروري فقد

اخطأ فانه جايز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة
ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب والتربيع
الكسوف او وقت غير معين مثل ما يكون لكل مولود من التنفس او ما يجري مجراه **اقول**
هولاء لما ظهر لهم ان الحكم الا تقارنه الحال من الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم
كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ
رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما **قال** والقضايا
التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها نحن به وان كان لا تشاح في الاسماء **اقول** هذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية
لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة اعني التي اذا اشتملت على الدائمة
غير الضرورية يكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل في امثال الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو
ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان وفي الواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان
يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع بحسب الوضع
الخاص حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا
ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فان كان الامكان
الاول يصدق في جانبيه جميعا خصته الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه ضروريا
وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما ممتنعة واما واجبة وكانت بحسب المفهوم الاول اما
ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم الخاص بمعنى غير ما ليس بممكن بهذا
المعنى **اقول** الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون
واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله و
ذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر ايضا في جانب السلب
ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيعتبر به الامكان
مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولازم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في

في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني
خاصا او خاصيا منسوبا الى الخاصة وكان هذا الامكان مقابلا للضروريتين جميعا فكان الممكن
في نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما والاعتراض على
الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانه كان
الواجب ان يقال انه ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى بالمعنى الذي
وضع الامكان بازائه اولا المعنى الذي يتبع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع
واتفق الامكان معنى من شانه اما على الايجاب واما على السلب بمعناه من حيث هو وهو
يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان
يكون وقابل ضرورته وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون
وقابل ضرورة الايجاب فكونه لازما لسلب ضرورة احد الجانبين هو بحسب انضيافه
الى احد الايجاب والسلب واما قبل الانضياف فانه سلب الامتناع **قال** وبهذا
الممكن يدخل في الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت
كالكسوف **اقول** يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية من الجانبين
كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة **قال** وقد يقال ممكن ويفهم منه
معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في
وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان **اقول**
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة استعمال ما يقابله وهو الضرورة
فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق
بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي
الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لا لان الطبيعة الا ان يكون منافية
بالنسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كان مقابلة
لهذا الامكان باعتبار دخولها تركيب المادة لكنها توصف تلك المادة من حيث
الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين
ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص هما اللذان يدلان على معنى واحد ثم
يختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر واما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر

باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كالعين واحد من السواد ان
مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنف بالخصوص والعموم والممكن هنا
يقع على المعاني المذكورة من على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص
قال فيكون هنا الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود لا ضرورة ما ومعدوم لا
ضرورة لا البتة **اقول** انه ينبغي ان تكون الاعتبارات خمسة لان ما لا ضرورة ما في جانب
العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما لا ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه
فان جاز ضبطهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي لا ضرورة ما فينبغي ان يكون الواجب
والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري ليطابق حكم الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد ضبطوا اما
تحت قسم واحد لجواز ... تركبهما في المواد ولم يطوا الواجب والممتنع لامتناع
تركبهما **قال** وقد يقال ممكن ويفهم معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف بالشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب
الالتفات للحال في الاستقبال فاذا كان في ذلك المعنى غير ضروري الوجود ولا العدم
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن **اقول** هذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضي والحال من الامور
الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون اما ساقطا من حاق الوسط الى احد الطرفين
ضرورة ما واما في هذا الامكان العرفي لا يكون الا ما نسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها انها تكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا
الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالامكان بالاستقبال لان الاول ربما يقعان على
ما في طرفيه ما يتوقف لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا **قال** ومن يشترط في هذا ان يكون
معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا فرض جعله موجودا اخرجه
الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه
الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك **اقول** بعض من اعتبر هذا الامكان
لما تنبهوا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد شرطوا
فيه العدم في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم
بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة الوجود فالعدم الحالي يخرجه الى الضرورة ايضا

فان لم يضر ضرورة العدم لم يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه
ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى العدم بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة
الى اصول وشروط في الجهات** وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان
الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف
والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق
عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما يجب
وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال
فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك كما هو حال في الاستقبال **اقول**
المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة
يريد بذلك دفع الشبهة التي تقرر ذكرها بالكلية وذلك لان الموجود اما ان يعتبر من حيث
يقتضي ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث هو كذلك فهذه اقسام
ثلاثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث
لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات فلا يطيعه الامكانات فضلا عما
فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان
الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق
عليه لان الواجب لو اتصف وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان
عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل في جزء تحت اسم الامكان لضرورة
داعية الى ذلك لا لقصد منه واضح وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب و
والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتنافيان على التوارد على المواد كالوجوب
الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية
قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى
قال واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد يسلب دائما في حال وجوده
فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري **اقول** هذا بيان لما تقدم فيقال
... وكان المورد قيد مثالا ... وعنه **قال** واعلم ان السالبة
الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية

الى ان الوجود بالضرورة غير هذه الموجبة لان قيد اللاضرورة فيها خرج ممكنة عامة فاذا كان يجوز
دائما فعليه في موجبة غير ضرورية لان ايجابها ايجاب بالفعل مع تقييد بانه ليس
اللاضرورة ورجحته دوام الطرفين فانه الموجبة اللاضرورة دوام الايجاب
اللاضرورة دوام السلب فهذا لا يصدق احدهما مع الدوام اذا صدقت الموجبة
التي بلا دوام هي سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء اوقعت كثيرا من جهة الحكم
قد يتيقنها المنطقي فكثيرا ما يسببها الغلط **اقول** القضية الموجبة هي رباعية موضع
الجهة هي ما يلي الرابطة لانها بيان لنسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها
يقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب
كانه قول بالضرورة ليس واما ان يكون متأخرة عنه كانه قول ليس بالضرورة والاول يقتضي
ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية
هي ما غاير تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان
سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي
تلازم الممكنة العامة وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة اي الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت
عامة اشتملت على الممكنة اي الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة
منعكسة كما مر ذكره وسالبة الامكان فان السلب العام فهي التي يلازم النقيض المقابل
لتلك الامكان وان السلب الخاص فهي يلازم ما يتردد لموجبتها وسالبة الوجود
بلا دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة
الوجودية لا يلازم موجبتها بل نقيضتها كدوام الطرف الخالي من القيد وسالبة الوجود الكلي
تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي
تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **اشارة الى تحقيق الموجبة**
الكلية في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الج
الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد مما يوصف بج وكان موصوفا به في الفرض الذهني
او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق **اقول** تحقيق القضايا
هو تلخيص ما يلزم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد
ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان
هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الج الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم
ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات كقولنا
الانسان نوع وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وعبارة
اذا ان اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة

قال الشيخ ويشبه ان يكون الى الموجبة الكلية ... به الموضوع والى الطرف الذي يقوى به المحمول فذكر ذلك الجهة هي ... حقيقة ان ... وربما الرابطة

وان اخذ مع لاحق يقتضي عموما وقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث
يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي
والثاني ان كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه
ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والثاني منهما اي ما يفهم من الكلية
معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالافراد غير محمول عليها
والكلي متقوم بالجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك
مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من
العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظ من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا
كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال
الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة
ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظ كل لما يضاف اليها ما كان وثانيها انا نعني
بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا به
بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون
انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه
يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد
من الصنفين احكاما ايجابية وخالفه جماعة من المنطقيين فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد
منه في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء كان يوصف
به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة
وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشير اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع
واما الاحكام المتعلقة بالمحمول ففيها ما يختلف الموجهات بحسبه **قال** فذلك الشيء موصوفا
بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص
من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات
وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره **اقول** يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي

وهو ظاهر قال فان زدنا شيئا آخر فقد وجب ع اقول يريد التنبيه على تغاير الاطلاق
والتوجيه بحسب الاعتبار قال وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب فح يكون
كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم اقول هذا حال الموضوع و
كرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بها
الى ذاته وبين الجهة التي للموضوع بالنسبة الى المحمول قال فانه ما دام موجود الذات
فهو ب بالضرورة اقول هذا بيان جهة القضية قال وان لم يكن مثلا ج فاما ان نشترط انه
ب بالضرورة ما دام موصوفا بانه ج بل اتم من ذلك اقول يريد ان الحكم الضروري اما
يكون بحسب ذات الموضوع او بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا
انه ما دام موجود الذات انسان لا حال كونه غير كاتب قال ومثل ان يكون كل
ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له
ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب
الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري ثابتا
لكل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد اولا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري
في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي فيه شئ اقول
يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو [illegible] وفيه تعريض بان الدوام في الكليات
لا يفارق الضرورة قال وليس من شرط القضية التي ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة
فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا اقول يريد ان المنطقي اذا طلب تحصيل الكلام
ولم يلتفت الى حال المادة يستوي الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في
استكشاف النحوي ولا الكذب ضار قال ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له
ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف
او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه منقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك
متغير وهذه اصناف الوجوديات اقول البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله
حال كونه منقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ان الحكم فيه دائما ما دام الموضوع
موصوفا بالوضع معه وغير دائم ما دامت الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف و
بين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح يسمى الاول مشروطا والثاني عرفيا ويسمى

المتناول منها للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا
ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتي وفي تفصيل ذلك كلام
لا يمكن ايراده هنا والشيخ لم يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول
وهنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن
ان لا يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا
الوجودي هو الوجودي اللادائم قال ومثل ان يقال كل واحد مما يقال له
ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص
وعلى طريقة قوم قالوا كل ج ب بالوجود وغيره وجه آخر وهو ان معناه كل ج
في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده اقول هؤلاء القوم يجعلون
الموضوع في القضايا الحقيقية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في الماضي ولا يعم ما هو
عند العقل وحده او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب
الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف
بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكرناه في المقام الاول وذلك
لان ما يوجد وقتا ما هو بعض ما هو ج لا الكل ولوجوه اخرى من الف في تتبع ابواب
القياسات ويطول شرحها قال وقد يكون قولنا كل ج ب بالضرورة او ما يشتمل
على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في الآن
ووقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون اقول وهذا مذهب آخر تابع
عن المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة و
بالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول
الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرنا وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون سوى الانسان
حيوان موجود صح فيه ان يقال كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بفرس بالاطلاق
وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان الحقيقي الحكم لا كون
الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قال ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار
ايضا وان كان الاول هو المناسب اقول يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا
الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم و

والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى
تحقيق السالبة الكلية في الجهات وانت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان
الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الغرض من الاطلاق
ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور
تناولا غير متعين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه
ب من غير بيان وقت النفي وحاله اقول يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت
سالبة في علاقتها بها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة
بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلها بل على وجه اتم منها جميعا وقد عدل العبارة
عنها الى ما يشبه العدول فقال فكانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان
وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قال لكن اللغات التي نعرفها قد جرت
في عاداتها من استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا
يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم
ان لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل
واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موصوفة به الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال
في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وغيرها واحدا من
ضروب الاطلاق الذي شرط في الموضوع اقول اراد بان المفهوم من صيغة السلب
الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد
الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بالوصف العنواني وهو يتم الدائم واللادائم
والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان
الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنايم وان كان الحكم
صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا
فكذلك في لغة الفرس قال وهذا قد غلط كثيرا من الكسالبة في جانب الكلي الموجبة
اقول اي ظن بعض الكس ان الموجبة المطلقة بنهج هذه السالبة ايجاب المحمول على جميع الآحاد
في جميع الاوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نايم و
على المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام

بهذا الغرض من الاطلاق

بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف
يفهم في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب
وهو ما يتبادر الشايع عرفيا عاما قال لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى
الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت
وحال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير
ضروري ولا دايم اقول هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان
كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق ولم يكن صيغة السالبة
كذلك فاحتال في السالبة بان جعلها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب
على الرابط مع تقديم السور والموضوع عليه كما يقال مثلا كل انسان ليس هو حيوانا ولذلك
قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قال واما في الضرورة فلا يبعد من الجنسين والعرف
فيهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند واحد واحد وقولنا
بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحاصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة
فيكون مع الاختلاف في المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم من حيث يصح احدهما صح الآخر وعليه
القياس ما يقتضي في الامكان اقول اي لا يبعد من تقديم الموضوع على الجهة والسلب
وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول
يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول
مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب
بكل واحد واحد بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد
بالفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكلي بالفعل ويتعلق بكل واحد
بالفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل
يساوي دلالتهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغ المذكورة والفاضل الشارح
قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما يظهر في المطلقة ولم يظهر
في الضرورية اذ الضرورة لا يعقل الا مع الدوام اقول لو كان كذلك لكانت المطلقة
كالممكنة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق

٤٧

هو الوقف لا يوجد في بعض النسخ هنا زيادة وهي فصل آخره هو هذا **تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل** اعلم ان اطلاق الجهة يفارق الحمل في
المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان
لا يكون انسان فيه الا اسود فيصدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك امكان
الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من
التي لا نهاية لها صدق فيه بالاطلاق ان كل لون هو البياض او شيء آخر بالاطلاق الجهة و
قيد كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان ان يكون
كل لون بياضا بل من الالوان ما لا يمكن بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات
الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقيد بالامكان ولم يصح
بالامكان اذا جعل للمحمول **اقول** ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالكتاب
بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع
كل ما هو ج مثلا بالفعل ملحقة الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب
الذي منه كما تقرر من اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اتم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود
او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار
اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام
الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد بيانها في هذا الفصل امثلة
الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق
بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في ذلك الوقت ابيض ولا يصدق بالاعتبار
الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما
وكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة
هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض
الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالة الممكن بالاعتبارين
فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك
الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض
لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان

كالمثال

كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك
الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل
فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا
كل حيوان بحسب الشمول انسان بالضرورة وهذا احد سائر الامثلة واظن ان هذا الفصل انما
حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب
اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من
الكليتين وتبنيهما عليهما **اقول** وذلك ظاهر **قال** فقولنا بعض ج ب يصدق
ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت بعينه وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كان
بهذه الصفة صدق ذلك كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل
واحد واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت
اقول يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض
متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض
للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول
الاوقات **قال** وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب
بالضرورة يجب ان يمتنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او
بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك ما دام ذات ذلك البعض
موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري **اقول** يريد
صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان
ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر
اشارة الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا
لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا يمتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون
في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا يمتنع ان يكون وهذه
ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما
لا تلازمات مساوية لهما من باب الضرورة بل لها لوازم من ذوات الجهة اتم منها لا تنعكس

علیها ولیس یجب ان یکون کل لازم مساویا فان قولنا بالقوة یکون یلزمه انه ممکن ان
یکون بالامکان العام ولا ینعکس علیه فانه لیس اذا کان ممکنا ان یکون ان یکون بالقوة یکون
بل ربما کان ایة ممکنا ان یکون وقولنا بالقوة لا یکون یلزمه انه ممکن ان لا یکون بالامکان العام
ایضا من غیر انعکاس ایضا لمثل ذلک ثم اعلم ان قولنا ممکن ان یکون بالخاص والاخص انما
یلزمه ممکن ان لا یکون من بابه ویساویه واما من غیر بابه فلا یساویه فلا یلزمه ما یساویه
بل ما هو اعم منه مثل ممکن ان یکون العام وممکن ان لا یکون العام ولیس بواجب ان یکون بل
ولیس بواجب ان لا یکون ولیس یمتنع ان یکون ولیس یمتنع ان لا یکون وبالجملة لیس بضروري
ان یکون وان لا یکون **اقول** الموجهات منها متلازم ومنها ما یلزم غیره من غیر عکس وفي
المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامکان وطبقات ثلث
یقابلها هذه الطبقات وهي هذه • طبقة الوجوب • بالضرورة ان یکون • لا یمکن ان لا یکون •
یمتنع ان لا یکون • وما یقابلها • لیس بالضرورة ان یکون • ممکن ان لا یکون • لا یمتنع ان لا یکون •
طبقة الامتناع • بالضرورة لا یکون • لا یمکن ان یکون • یمتنع ان یکون • وما یقابلها •
لیس بالضرورة لا یکون • یمکن ان یکون • لا یمتنع ان یکون • طبقة الامکان الخاص •
یمکن ان یکون • یمکن ان لا یکون • وما یقابلها • لا یمکن ان یکون • لا یمکن ان لا یکون •
والامکان في الطبقتین الوجوب والامتناع بالمعنی العام وفي الباقیة بالمعنی الخاص والقدماء
ان الواقعة في کل طبقة متلازمة وکذلک الواقعة في مقابلها ومقابل کل طبقة یلزم کل
واحدة من الطبقتین الاخرتین من غیر عکس وما في الکتاب مختصر الشرح **وهم وتنبیه**
والسؤال الذي یهول به قوم وهو ان الواجب ان کان ممکنا ان یکون والممکن ان یکون
ممکنا ان لا یکون فالواجب اذن ممکن ان لا یکون وان کان الواجب لیس ممکنا ان
یکون وما لیس بممکن ان یکون ممتنع ان یکون فالواجب ممتنع ان یکون لیس بذلک المشکل الهائل
کثیرا فان الواجب ممکن بالمعنی العام ولا یلزم ذلک الممکن ان ینعکس الی ممکن الا ان لا یکون
ولیس بممکن بالمعنی الخاص ولا یلزم قولنا لیس بممکن بذلک المعنی ان یکون ممتنعا لان ما لیس
بممکن بذلک المعنی هو ما هو ضروري ایجابا او سلبا وهو لازم نقیضهم لهذا [illegible] توهم
ان یا بهم جدا یعودون فیغالطون فکلما صح لهم في شيء انه لیس بممکن او فرضوه کذلک
حسبوا انه بالقوة لیس وبنوا على ذلک وتمادوا في الغلط لانهم لم یتذکروا انه لیس

یجب فیها لیس بممکن بالمعنی الخاص والاخص انه بالقوة لیس بل ربما کان بالفعل لیس
ولذلک قد یغلطون کثیرا ویظنون انه اذا فرض انه لیس بالقوة لزم منه انه ممکن حتی ینعکس
الی ممکن ان لا یکون ولیس کذلک وقد علمت ذلک مما بیناه لک سابقا **اقول** السؤال الذي
ذکره مما استعظمه قوم من المصنفین وهو مغالطة باشتراک الاسم وقد خبطوا باستعمال احد
الممکنین بمعنی العام والخاص مکان الآخر في مواضع کثیرة فلذلک طول الشیخ في ایضاح الحال
فیه وبیان خبطهم فیه دون کفایة وذلک کذلک وختم الکلام في هذا النهج باحصاء الموجهات
التي تکلمت فیها وهي اثنتان وعشرون • المطلقة العامة • الضروریة المطلقة • و
المشروطة بالذات اللادائمة • والضروریة الذاتیة الشاملة لها • والمشروطة بوصف
الموضوع علی الوجه العام • وعلی الوجه الخاص • والمشروطة بالمحمول • والتي تجب في وقت
معین • والتي تجب في وقت غیر معین • الدائمة المحتملة للضروریة • والدائمة اللاضروریة •
المطلقة الخاصة • اعني الوجودیة باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام • الممکنة العامة
الممکنة الخاصة • والتي هي اخص منها • والاستقبالیة • المطلقة بحسب السور • والضروریة بحسبه
والممکنة بحسبه • المطلقة العرفیة علی الوجه العام وعلی الوجه الخاص **النهج الخامس في**
تناقض القضایا وعکسها کلام کلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف
قضیتین بالایجاب والسلب علی جهة تقتضي لذاتها ان یکون احدهما بعینه او بغیر عینه صادقا
والآخر کاذبا حتی لا یخرج الصدق والکذب منهما وان لم یتعین في بعض الممکنات عند
جمهور القوم **اقول** اختلاف القضیتین قد یکون لا لاختلاف اجزائهما وقد یکون لاختلاف
الحکم فیهما اما بالایجاب والسلب واما بالکلیة والجزئیة واما بالجهة ولا بشيء آخر من سایر
اللواحق والاختلاف الحقیقي منها هو الایجاب والسلب فان النفي والاثبات هما
اللذان لذاتهما لا یجتمعان ولا یرتفعان وسایر الاختلافات راجعة الیه لانها انما
تکون اختلافا من حیث لا یکون الحکم في احدهما اما علی ما یکون في الآخر او ما یکون فیهما او علی الوجه
الذي یکون فیهما والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالایجاب والسلب ایضا قد یقع
علی وجه لا یقتضي اقتسام الکذب والصدق وقد یقع علی وجه یقتضیه والاول کما في قولنا
هذا الحیوان هذا لیس بمصلي بالسود فانهما لا یقتسمانه بل ربما یصدقان معا او ربما یکذبان
معا والثاني قد یقع علی وجه یقتضیه امر غیر نفس الاختلاف وذاته وقد یقع علی وجه یقتضیه

٢٩

الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما اقتسما الصدق
والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في
قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماها لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا و
الاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع و
قد لا يتعينان كما في مادة الامكان لا سيما المستقبل فان الواقع في الماضي والحال
قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة
وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا مجهولا غير متعين واما المستقبل ففي عدم تعين
احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنون كذلك
في نفس الامر والتحقيق تاباه لاستناد الحوادث في انتهائها الى علة تجب لها ويمتنع
دونها وانتهاء كل العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين
من شرط التناقض ولا عدمه من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه
او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين
في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرنا من رأيهم فيه قال واما تحقق التقابل
في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب
شيء وكان لا يصدق فان معناه انه لا يصدق ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس
اذا سلب شيء ولم يصدق فمعناه ان مقابله الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع
الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل فمراعاة التقابل
ان يراعى في كل واحد من القضيتين بازاء ما في الآخر حتى يكون اجزاء القضية في كل واحدة
منهما التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى الموضوع والمحمول وما يشبههما و
الشرط والاضافة والكل والجزء والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما
عددناه غير مختلف اقول يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها اقتسام
الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر
في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان
بالمتقابلين ثم ذكر ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط

قوله ولا اشارة الى قوله اذا [illegible] التقابل في السلب ... الكاذب اذا كان ... قوله هنا اشارة الى قوله فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق

الاشارة الى ادة ذكر في [illegible]

التقابل

التقابل وبين انه بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما
بازائه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المذكورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي ومن جملة الاتحاد
في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة
وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان والزمان قوله وغير ذلك مما عددناه
يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد
منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح مع ان هذه الستة ترجع الى اتحاد
الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد
وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته
وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في
قولنا زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف
قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار
ليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي
وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وقد تتعلق
اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التي تختلف باختلافها
الامور تنقسم الى موضوع ومحمول لا ان يكتنف تخصيص البعض باحدهما دون الآخر فربما لا وجه له وقد
يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد المفردين مثاله اذا قلنا الشمس تجفف الثوب
الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة
الهواء جزءا من الشمس التي هو الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل
كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان تجفيف الشمس مع برودة الهواء غير الشمس مع عدم
البرودة او قيد تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يعتبر الشرط جزءا من احدهما
كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الموضوع السواد ولا مع السواد فان ذلك من الشرط
متعلقان بالموضوع وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل
اي ببلاد الترك لم يكن الاختلاف البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسب
والاعتداد اعتبار هذه الامور مما لا يعتبر اجزاء القضية قال فاما لم يكن القضية

قد سبق قول له ضمن الشرط جزءا [illegible] راجع الى المحمول

رجب [illegible] الحكم [illegible] ... [illegible] بالحكم [illegible]

شخصية اجتمع ان يلحق النقيضان في الكذب في الكلية والجزئية كما اختلفا في الكيف اعني
الايجاب والسلب والا لامكن ان لا يقتسمان الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين
في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب
او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الانسان كاتب
وبعض الناس ليس بكاتب بل انما تتحقق المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان
يكون احد النقيضين كلية والاخرى جزئية **اقول** يريد ان بين المحصورات المتقابلة يجب
اختلافهما في الكمية مع حصول الشرائط الثمانية فيهما لا تناقض الا مع شرط آخر هو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان
معا كالكليتين فيها ايضا وذلك لان اختلاف تلك الشرائط وان اقتضى اختلافهما الصدق والكذب
في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقسام لذاته والا لكان مقتضيا
في جميع المواضع **قال** ثم بعد تلك الشرائط قد يحتاج فيما نحن فيه الى شرائط تخصها
اقول يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة تخصها
قال فنقيض الموجبة الكلية ونعرفه في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان
ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر
ليس بعض الناس بحجر وجدنا احد النقيضين صادقا والآخر كاذبا وان كان الصادق
في الواجب غيره في الآخر وكذلك السالبة الكلية ونقيضها كذلك فنقول اذا قلنا
ليس واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس واحد من الناس بحجر بعض
الناس بحجر ليس واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام
ايضا حاصلا واعني بذلك الصادق والكاذب في كل مادة **اقول** يريد امتحان
المحصورات المتناقضة في المواد الثلث كما اوردناه وكان الصادق هو الموجبة
في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب
ما يقابلها **قال** في المناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية **اقول** جرت العادة
بان يوضع لها لوحا هكذا

موجبة كلية كل ج ب	متضادتان	سالبة كلية لا شيء من ج ب
موجبة جزئية بعض ج ب	داخلتان تحت التضاد	سالبة جزئية ليس بعض ج ب

متناقضتان

فمختلفة الكيفية متفقة الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما
تحت الكليتين ولجواز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب في تلك المادة بعينها ومختلفتا
الكمية متفقتا الكيفية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في
الاخرى ومختلفتا الكمية والكيفية معا وهما الواقعتان قطرا سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق
والكذب في شيء من المواد **اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات**
وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اقتصروا على سبيل التعريف
وقد اثبتوا ان المطلقة نقيضها المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية و
لم يتأملوا حق التأمل انه كيف يمكن ان يكون مع احوال الشروط الاولى حتى يتم التقابل فانه
ان عني بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد به
اثبات ب لكل واحد من غير زيادة تكون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يتم
ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضة قولنا ليس بعض ج ب فيكذب
اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل لم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما
هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل
وقت جاز ان يصدق مع السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت
اقول زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكم والكيف
معا وغفلوا عن شروط تخص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة وحكموا ان المطلقات
المتخالفة في الكم والكيف عامة او خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد
التقابل امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت
المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بالايجاب مطلقة يصدق معا كما في قولنا كل انسان
نائم وبعض الناس او كلهم ليس بنائم **قال** بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب
بالاطلاق العام بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو في كل
ج ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه
الدائمة والضرورية فان الضرورية مفيدة الدوام بجهة الضرورة بخلاف المطلقة
الدائمة ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب

الدائم

وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب المتعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج هو دائما ب **اقول** لما ابطل قول من حاول التحقيق الحق بغيره وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما خالية عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث ويخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث ويخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة وللسالبة هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانها يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فلانها يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية في الكيف والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضيها الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية بحيث تتناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ان الفرق بينهما في الجزئيات ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب المتعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان باعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ومتخالفان في ان الحكم في احدهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين في الاطلاق ولو كانتا متطابقتين في الاطلاق لكانت المطلقة العامة يناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما بيناه **قال** واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية **اقول** قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما ينفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما تخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت

في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع النقيض قضية واحدة على وجه لا يخرج الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن كما قال فاذا قلنا فيها كل ج ب على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعضه ب او ب مسلوبا عنه كذلك **اقول** وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين انما هو نقيض لخاص فلعل السهو انما وقع ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقيض باقية المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما **قال** واذا قلنا فيها ليس لا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له انه ليس من قولنا بعض ج دائما الايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما لا دائما فما يقابله ان يكون بعضه اما ايجابا او اثباتا دائما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها تقابله او بعير وجودها **اقول** اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المتخالفتين بلا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها لا تبدأ خلافان او بعير وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم تبين في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة **قال** ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج اما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي الحقيقة بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب **اقول** وذلك واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين **قال** ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب بعينه معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر **اقول** يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يشتمل على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يشتمل على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يشتمل عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حيث قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام **قال** فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحينية فيه ان نتبع بجعل المطلقة اخص مما توجبه

نقيض الايجاب او السلب المطلق وذلك مثلا ان نقيض الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس اما
الحكم فيه لكل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع عليه ما وصف به ومنع سوء على ما يجب
ان يفهم من الموجود في العبارة ففي السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق
اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان ان ثبت في كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا
بانه ج وغير ب ففي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم في
اللفظ المتعارف في السلب الكلي **اقول** الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره يستعملون
في القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها نقايض
فاراد الشيخ ان يجعل لذلك محلا فتمسك بكيفية اولاها حمل المطلقة على العرفية وهو ان
يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والفرق
بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص
والمطلق الخاص يشمل اللادوام بحسب الوصف بخلافه **قال** فاذا اتفقنا على هذا كان
قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا للسالبة الكلية **اقول** هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد ان المطلقات العرفية
متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه
لا مكان ان يكون الحكم لادائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة
العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لادائما بحسب
الذات موافق لمطلقة العرفية فان للمطلقة العرفية يصدق معه لكونه لادائما بحسب الذات
بل الحق ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل
الاطلاق فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا
بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما تقرر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف
واللادوام كليهما بحسب الوصف فهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالوجوب الدائم
المخالف **قال** لكنا نجعل قيد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي **اقول**
اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام
بحسب الوصف **قال** ومع ذلك لا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط **اقول**
قد ذكر ان المحصلين من اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضروري كما

ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن
ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلق بحسب الرأيين جميعا
وبيانه ان العرفي يمكن ان يؤخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يؤخذ غير متناول
لها فيكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الرأي الاول والخاص هو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندر **قال** لا نقول انه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون
بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا **اقول** يعني ليس اذا صدق العرفي
وجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين
كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام معا فان الضروري الذاتي الموافق **قال**
والقوم الذين سبقوا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا
فيطول **اقول** يريد ان جمهور المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون
المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم
الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قولك
كل فرس مستيقظ وما يجري مجراها مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك الاستعمالات فان في
التعليم الاول قد استعمل المطلق حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك **قال** وان كانت
الجهة الثالثة ان يجعل قولنا كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان بعينه **اقول** هذا هو الجهة الثالثة
لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه
من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه **قال** لا يتم كل آحاد
بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب من جهات زمان
موجود بعينه فانا اذا خلطنا في الجزئيات ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ
ثم حفظ سهل مع التناقض **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية
الحكم وانما يتم التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جهات زمان تاما باعتبار جميعها
وعلى بعضها ليس في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب لعل
هذا القيد يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى الاجزاء
يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا

مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار بهذه الجهة فهو صائم في ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصائم في ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار بهذه الجهة
فهو مصلي فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في
بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان
يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم **قال** وقد قضى بهذا قوم لكنهم ليس يمكنهم
ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يتركوا مواضع مراعاة شرائط
لها غامضة وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء **اقول** يريد ان هذا مذهب قوم
في تغيير الاطلاق كما مر لكن الفاضل يتوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على
مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا اعكاس السالبة الكلية المطلقة وكانت المادة قولنا
لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الالف وقد ذهب بعكس عندهم
الى قولنا لا واحد من ملاك الالف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرط فانه يمكن
ان لا يكون في هذا الزمان من ملك الالف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم
ان يجعلوها اتفاقية مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارجة عن هذه
الثلث عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم كثيرا ما يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة
شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب اسباب
الموجودات الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار
معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفاضل في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع
بالزمان الموقوف ذلك الحكم فيها لتعلقه ببعض ما يحال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم
بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقيدها دوام
على الضرورة الوقتية وعلى غيرها وفي تحقيق المتناقضان مطلقتان من جنس واحد والا تبع في
النقض بالمناقضة تنقيضان متحدي الجهة غيرهما وينبغي ان يكون الزمان كما وضعناه
يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة**
اما الدائمة فنقضها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحد الاول ويترتب بينها فليكن
من ذلك **اقول** قد مر ان الاطلاق العام والدوام المتمثل للمقتضي المتقابلان فنقيض
هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو مطلقة

مخالفة الضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحد الاولى اذا كانت عامة
كان نقيضها مطلقة عامة ومخالفة في الكيف واذا كانت وجودية كان نقيضها ممكنة
مخالفة الضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق هاهنا
بحسب الذات وفي الاولى بحسب الوصف وهو المراد من قوله ويترتب منها **قال**
واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان العام دون
الاخص كوني ان لا يكون ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما
قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض
ج ب بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على الكيس
المذكور يمكن ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب
يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا الامكان
لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تلتفت فيه سهو الاولين وقولنا
يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل
ج ب ويلزمه بالضرورة ليس كل ج ب وتم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس
الذي استفدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاخص يقابله ليس يمكن ان
يكون كل ج ب ولا يلزمه انه يمتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه ان
يجاب بالضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله
ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج
ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين
امر جامع يمكنك ان تحال ان الخبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي
يكون على ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا يمكن
ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب اي
بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا
ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة لا شيء من ج ب وكذا يجب
ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ويحكى عما يقولون **اقول** الاقسام بحسب
الضرورة ثلثة ضرورة الايجاب وضرورة السلب ومكن خاص والامكان العام يتناول

في الضرورتين

بعضه

احدى الضرورتين مع الامكان الخاص والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه
نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة تناقضها ما يردد بين الضرورتين و
الحال في جميعها في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام
في المحصورات بالتفصيل والناظر ظاهر الا ان قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان
لا يكون ج ب مناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب بالضرورة بل نقيضه كل ج ب او بالضرورة
لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وبالجملة ليس
ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة
كما مر في باب الدوام **اشارة الى عكس المطلقات** العكس هو ان يجعل
المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله
اقول في رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول المحكوم به وبدل
الموضوع المحكوم عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا والشبه بالمحمول بجزء في المثال
المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد
في الحائط وما يجري مجراه مما لا يتبع من لفظه والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح
لا جهة وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا احتياج اليه
فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب
في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان لازما لما … النقيضين
وليس المراد منه ان الاصل يجب ان يكون صادقا والعكس … بل المراد ان
الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضعه اي الاصل مستلزما لوضع العكس
واما اشتراط الكذب فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي
استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة
ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض
الانسان حيوان صادق فزيادة الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخ فان
اكثر الكتب خالية عنه وقد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنه وكثير من
المتأخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قال** وقد جرت
العادة ان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ويعتبر انها تنعكس مثل نفسها والحق انه ليس

كما ينعكس الا بشيء من الحيث التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك بالفعل عن كل
واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاك فربما كان شيء من
الاشياء يسلب باطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه **اقول**
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحقيقة …
وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ولا يمتنع سلبه عنها
فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر
الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالحركة للانسان
فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان
ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل لسلب … انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا
والا امتنع الجمع على الصدق في المتضادتين او … في المتناقضين **قال** والحجة
التي يحتج بها لا يلزم الا ان تؤخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان علت الحجة
كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا واحد من ب ج
المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا
… فيكون هو بعينه ج وب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو … المفروض
فكان العكس الجزئي المفروض اوجبه فانا نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما
هو ج ب هذا خلف **اقول** هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها
اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهي انما تبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية
وذلك دور وثانيا بانها تثبت بالخلف الذي يتبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية
… اورد حججا اخرى … ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة مبنية على
بيان انعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على
انعكاس السالبة الكلية فلا كان دورا … سوا ترتب … وان
كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة
في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هنالك وقيل على الافتراض
انه مبني على قياس من الشكل الثالث بكذا … هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق
انه ليس كذلك لان الحد … وليست … ولا بعضها محمولا على بعض في الصورة ليست

قيد يمنع الدفع جواز بيان لا ام يتبين بعده في الشكل الثالث لم يوضح بعد اقتاحه وجوابه ان الدفع الذي ليس بقياس فضلا
عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول وضده وصف الموضوع عليه وتوصيف
ذات الموضوع بوصف المحمول الذي نقيضه بعد ترتيب نتيجه وكذا حدوث وصف الموضوع بها ذات الموضوع ليس
فقط بتقدير في الاستدلال انها تتركب من عكس المقدمتين وانك ذهبت بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع
ليس كذلك لان الشكل الثالث ذاته لا بد بحقيقه لا عنوانا لذات الموضوع فان الدفع يجري ليس الا الفرق
بعكس نقيضها عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشي الذي يوصف ب
في ذهننا ونسميه ج هو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشي الذي حمل عليه ج يوصف
ب فيكون بعض ج هو ب فليس هذا الا التصرف تارة في موضوع ومحمول الموضوع
والتعبير والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشي بالعنوان فهذه في الجواب
بل انها لا يصح في بيان انعكاس المطلقات المذكورة في بيان انعكاس المطلقات
بحسب احدى الجهات قال واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس يتجه اذا اخذ السالب
مطلقا لا بحسب عادة العبارة فقط وقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق
لا شي من الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس والايجاب على بعضهم اقول
يشير الى عدم الاحتجاج هنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شي من ج ب
المطلقتين لكنه ربما يجتمعان على الصدق كما قيل انه يجي في تلك الحجة ليس كذا بل يعكس وتمثيل
بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقة ويدعى انها تنعكس الى قولنا
كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وباقترانه مع بعض الانسان
ضحاك فانه انما يلزم لو كان هذا تمنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك
لكنهما يصدقان معا فالخلف غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي فيما سائر
قول بعض بعد نقيض العكس المطلق وقولنا لا شي من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فالخلف بعض
ب ليس ب معه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب بعد ما هو بحسب كاذب بشرط على الخلف والا فربما يكون صادقا الموضوع
ب يمكن ان لا يكذب عنه كذب ب سلبه عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا
ولا شي من المستيقظ بنائم مادام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شي من النائم بنائم
وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الضروري في المطلقة الوصفية
مع الكبرى المطلقة السالبة تنتج سالبة وضرورية في الشكل الاول قال واما على الوجهين الاخرين
من الاطلاق فان السالبة تنعكس كنفسها بهذه الحجة بعينها اقول اما على الوجه الاول منها
فتقريره ان نقول لا شي من ج ب مادام ج ولكن عرفيا عاما تنعكس الى قولنا لا شي من ب ج
مادام ب والا فبعض ب ج وبالاقتران مع بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب مادام
ج هف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شي من ب ج مادام ب هو بعض ب ج

بالاطلاق

بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي
من ج ب مادام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه اذا كان
مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شي من ج ب مادام ج على الصدق كما مر فهذه
الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا انعكاس
المطلق بها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم بينه بان نقول اذا قلنا بعض ج ب
بالاطلاق الوصفي كان معناه ان الشي مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه
بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا بب
بعض ما يوصف بب موصوف في بعض اوقات اتصافه يوصف بج ويلزم
منه ان ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب
موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب ويتم الحجة واما اذا كان العرفية وجوديا
فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا
عاما لانه قال في الشفاء ويجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل
ان يكون ضروريا وعلى التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال
القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا
لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما
معه وقال من تاخر عنه زمانا انا لا نقول لا شي من الكاتب بساكن الاصابع لا دائما مادام
كاتبا بل مادام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شي من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو
ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة والدوام
وقال افضل بعد هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده
صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا اما الانعكاس
فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج و ب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب
حال اتصافه بب لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان
ذات ج قد تخلو عن الاتصاف ب والا لكان اتصافها ب ايضا دائما وكان لا دائما
معه وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب
عنها وكان لا دائما معه فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما

ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلق واما احتمال العموم فلان ب لما احتمل ان يكون مسلوباً عنه
محمولاً في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما آخر
يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلاً ولا محالة تلك الذات ضرورية السلب
عن ذلك الشيء فلا يصدق ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه
واما عن كله فما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق
مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية في الكل او
ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة
في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ووجودية ودائمة بحسب الابعاض وهذا العرفي
العام يصدق مع احتمالات منها ان يكون وجودية في الكل اعني الوجودية اللادائمة ولا يصدق مع
باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من جيمات
الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شيء من بائية في ذلك الزمان
ج الا ان يشترط في ب ان يكون موجوداً في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء ما يوصف ب
وجود فيه كما ذكرنا وتشتنا فيه ما لك الف وقد ذهب بعضهم الى صدق حكم العكس في ذلك
الزمان وحجته انه لو لم يكن ذلك حقاً لكان بعض ب ج في ذلك الوقت فبالافتراض
يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد قلنا لا شيء من جيمات ذلك الزمان ب هذا والكلام
على ما نقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه للاعادة **قال** واما الحجة المحدثة التي
لهم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان كانت
بها عالم ضرورة وقد بيّنا حالها في كتاب الشفاء **اقول** الحجة المحدثة هي التي اشرنا اليها انها
احدثت بعد المعلم الاول اعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم
قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب اذن مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك
الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان
يكون مبايناً وذلك لجواز جعل المباين لب هو ج فالمباين لج قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان
في قولهم ج مباين المباين المضاف بالفتح على انه اسم المفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم
الفاعل والفاضل الشارح غلطهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازدرائه في
الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة يقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي

بالحد والتي بالسلب والمراد منها هنا التي بحسب السلب فان شيئاً مباين لشيء فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلك
الشيء وهذا هو المطلوب بنفسه **قال** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية
فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضاً ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما
كان المحمول غير الضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس للذي الرئة من الحيوان
فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري للحيوان ذو الرئة فان كل متنفس فانه
بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة
يصح عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئاً يوصف بج
وب فيكون ذلك الج ب وذلك الب ج وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها
اقول الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواء كان المحمول ضرورياً
له او غير ضروري بل تنعكس جزئية بالافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة اذا كان
ذاتاً على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل
فالعكس يصير تلك الذات موضوع المحمول ويصير جهة الاصل جهة المحمول الذي صار
موضوعاً في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها
في الاصل جهة للعكس ولكنها مطلقة فجهة العكس اذاً مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح
من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وقد مر بيانه **قال**
فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لا مانع فيهما نقيض برهن على
انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقاً ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من
ج ب **اقول** قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير
مخصصة بالمطلقات التي لا مانع فيها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة
تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس
مثل نفسها الى ما ينافي الاصل او ينافي نقيضه وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة
يتبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة
الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دوراً واختلف الوجه في فائدة هذا القيد الا ان الشيخ لم يبين
انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يتبين بعد احترازاً من الدور او من

سو الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي هو ... صحة سالبة دائمة كلية وكان عنده انها
لا تنعكس السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس
كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا
على ما بعده. واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب
يفيد بعين الخطاء بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا
الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام تنعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات
العرفية تنعكس مطلقة عامة وحينية لا مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك
لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب
لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب
فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه
بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطيها الخلف
ابتداء بل انما يعطيها التفتيش والتكلم بنسبة لها المعتمد على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن
ان يتبين بالخلف. **قال** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ...
ليس بعض ... يقول ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان
لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا **اقول** يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون
صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل تصدق قولنا ليس
بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالفعل انسان وامتناع ان يصدق
معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر الفاضل الشيخ العلامة
اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما يكون باتصاف شيء بعينه
ج وب المتعاندين ... فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام
موصوفا بب لا دائما **اشارة الى عكس الضروريات** واما السالبة الكلية
الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانا اذا كانت بالضرورة لا شيء من ج ب بل كل ج ثم امكن
ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك لكان بعض ب ج على ما يقتضي الاطلاق
الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي من حدوده ...

فادى

فادى اليه ج وذلك ان تبين ذلك بالافتراض فيعين ذلك البعض د فيجد بعض ب هو د
فد هو ب **اقول** اراد بيان بالخلف فانه نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة
عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها لم يتبين بعد فلم
يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان
هذا الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست
مطلقة عامة ثم ناقض الاصل بحسب الكمية والكيفية وتضادها بحسب الجهة على ما بينها من
الكليات العامة ما ناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل هو ج هو ج ثم
رجع الى الافتراض فقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى ج ج والمؤدي الى المحال محال
وهو المراد من قوله فادى اليه ج وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة
الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخييل دور **قال** والكلية الموجبة
الضرورية تنعكس على انها جزئية موجبة لا يتبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس
ضرورية فانه يمكن ان يكون المحمول الضروري مطلقا ممكنا فانه يمكن ان يحمل على كل ج كالضاحك ضروريا
د ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضاحك ومن قال غير هذا وانت ...
يمكن فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة العرفية تنعكس ايضا جزئية
على ذلك القياس **اقول** الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة كما مر في المطلقات
بل وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة وبعض المنطقيين المتاخرين
ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها
تنعكس جزئية موجبة كما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس
ضرورية وبينه بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا وانت ... فيه
فلا تصدقه ان يحتال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان
يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير
الضروري لان الضروري لا ينعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس الى
غير الضروري فيضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري
غير ضروري وهو ليس ببين ولا يجب بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما
ثم رجع الشيخ الى انتاج المط الذي هو ابطال مذهبهم وقال فعكسها اذن الامكان الاعم

الا انه ليس للضرورة والا ضرورة سواء فان ذلك لان المطلق لما كان هو الذي حكم فيه بنسبة
انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون الباقي غير ضروري في بعض المواد فالواجب
ان نورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق
الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بخلاف لكونه
اخص منه في نفس الامر على ما صرح في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في اجماع
ان يكون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض
ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه يا في الاصل فان
الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي ثبت له الانسانية بالفعل فان الكاتب ما لم يكن ثابتا
لكن انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حامل بالفعل لما هو انسان **قال**
والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالفعل ليس كل انسان حيوان ليس
ليس كل انسان حيوانا **اقول** وذلك ظ **اشارة الى عكس الممكنات**
واما القضايا الممكنة فليس الا يجب لما عكس في السالب فانها اذا لم يمتنع على الكل ان
يكون لا شيء من الكل مركب يجب ان يكون ولا يمتنع ان لا يكون واحد من مركب انسانا او بعض
من مركب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال في العكس الاخص والخاص فان الشيء قد
يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض
الا له واما في الايجاب فيجب له عكس ولكن ليس يجب ان يكون في العكس الخاص مثل نفسه
ولا تسمع الى قول من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون
كذلك وتأمل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له
ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيذيل كل اصناف الامكان تنعكس في الايجاب بالامكان
الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان
الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء
من ج ب هف وربما قال قائل بانكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة
الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها في الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الممكن
الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لا يمكن ان ينقلب من الايجاب
الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يحقون للسالب الجزئي الممكن

عكس لبيب انعكاس الموجبة الجزئية التي في قوتها وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا بالقة
ويعود الى السلب الجزئي وظنهم ذلك وقد تحققت ما سمعته ومن هذا المثال يقول ان يمكن ان
يكون بعض الكاتب ليس بضاحك ولا ينقلب يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بكاتب **اقول**
قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص
ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما
هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم
حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة وقد رد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو
نائم اخذ جزء من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزء من الموضوع
في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وهو يكون كذبا
لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال
وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها
مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل بانكم
لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية
منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبة وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية وانما حكموا بانها
لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية بحالها وتبع عليه الاصطلاح
ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية
وقد غلطوا لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة
سالبتها وقوله يحقون للسالب الجزئي الممكن عكسا اشارة الى بعض هؤلاء وباقي
الفصل غني عن الشرح **النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما
يصدق بها ونحوه اقول** لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع
في بيان احوالها المادية فانها وان كان في اثناء البحث عنها ما هو بحث يتعلق بالقضايا المفردة
متقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة من القضايا وموادها فهو من جهة ما يصدق بها
عبارة عن حال موادها وقوله ونحوه اي من جهة التخييل فان التخييل شبيه بالتصديق من حيث
انه انفعال ما للنفس تحدثه القضية **قال** اصناف القضايا المستعملة من القائسين
ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات **اقول**

قال الامام ذكر في الشفا ان العكس مطلقة عامة ... في ... الكتاب ... لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا ... التوحيد ... العكس ... الضروري ... الخاص ...

ثم هو من المشهورات ...

القضايا اربعة مسلمات مظنونات مشبهات مخيلات

المعتقدات ثلثة

الواجب قبولها المشهورات الوهميات

الواجب قبولها ستة

59

بتجريد نظر يجري مجرى القياسين مستعملة كالشعريات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية
اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق احدهما الاول اما ان يقتضي تصديقا جازما
او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لا لسبب وما يكون لسبب فهو المسلمات
وما يكون لا لسبب فهو المشبهات وغير الجازم هو المظنونات وما معها
من المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما تقتضي تاثيرا غير التصديق فهو
المخيلات وما لا تقتضي تاثيرا ولا تصديقا فلا يستعمل لعدم الفائدة **قال** فالمسلمات اما
معتقدات واما ماخوذات **اقول** وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس
المصدق او من خارج **قال** والمعتقدات اصناف ثلثة الواجب قبولها والمشهورات
والوهميات **اقول** وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر
وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات
قال فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها **اقول** وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه
الى شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج
الى ما لا ينضم اليه وبعينه يحصل الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما جميعا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخ اما ان يمكن تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما
ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو
العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه
الى كليهما فاما ان يكون من شان ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو
المجربات فهذه ستة اقسام وظ كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها لا
يحتاج فيه العقل الى شي غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس
وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى شي غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسبة وهي القضايا التي قياساتها
معها واما الظاهر المكتسب فليس يتبع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست
بذاتية فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما يجي بيانه ولذلك جعل الشيخ اصنافا لا انواعا
قال فلنبدا بتعريف اقسام الواجب قبولها والنواتها من هذه الجملة فاما الاوليات

شروع في مبادي البرهان وهي القضايا الضرورية الواجبة القبول الست

الاوليات

فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق
فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومنه ما هو جلي للكل لان وضوح
تصور الحدود وجميعها ومنها ما هو خفي فافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقع الا ذهن المستعد النافذ في التصور
اقول الحكم الذي له علة فانه انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم
اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو
يقيني وما لم يعرف بعلته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون من اجزاء
القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس
تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلي الارتباط
فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا
توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال

المشاهدات

قال واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق
بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا
اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا و
انا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا **اقول** هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا
الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا
لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعا جزئية فان الحس
لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من
الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهي تجري مجرى المجربات من وجه

المجربات

قال واما المجربات فهي قضايا واحكام يتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا يتكرر منها
فيتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك
في وجوده فربما اوقعت التجربة قضاء جزما وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا يخرج عن قوة ما
قياسية خفية يخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وانما يعتقد

التجربة اذا امنت النفس كون الشي بالاتفاق و ينضاف اليه احوال اليه فينعقد
التجربة **اقول** المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس
الخفي وذلك هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن استند
الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعلم ماهيته وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بالسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في
وجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء
لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يحصل تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع
وقد تكون اكثرية وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد
مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب
لمنكر الذي لم يتول التجربة قوله فليس على المنطقي ان يطلب السبب بعد ان لا يشك في وجوده
انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية تهتا د المسببات الى اسبابها والمجرب عند المنطقي
من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما كرر التجربة قضاء فيها وربما اوجب
قضاء اكثريا ولا يخرج عن قوة قياسية خفية يخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان
الضرب الى قوله وينضاف اليها احوال اليه فينعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شي ما فالحكم
الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن
شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود
اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط
والحاصل ان التجربة يعطي الحكم مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي
يعطيه جزئيا **قال** ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات فهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي
جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لكونه لم يتول الاعتبار الموجب
لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتأت ان يتحقق له ما يتحقق عند الحادس مثل
قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئة تشكل النور فيه وفيها قوة قياسية وهي شديدة المناسبة
للمجربات **اقول** هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات

الحدسيات

المجربات م

يتول م

المذاكرة المقابلة المحاربة

الفرق بين الحدس والتجربة

معلوم بالوجه وان لم يقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس
من المبادي وسيأتي الفرق بين الحدس والفكر في النمط الثالث ولما كان السبب غير
معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا
واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها
لغير الحادس ولذلك يعد من المبادي **قال** وكذلك القضايا المتواترة وهي
التي تسكن النفس اليها سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه
بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل
اعتقادنا بوجود مكة وجالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات
في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر الزيادة والنقصان فيه و
انما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات وهذه
ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بالكلام **اقول** الشهادات قد تكون قولية
وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة
الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى
انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فزاد البعض عليهم واعلم ان المتواترات ايضا يشتمل
على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات و
لذلك لا يقع في العلوم بالذات **قال** واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا
انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن
الى الطلب بل كلما اخطر الطرفان بالبال خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف
الاربعة **اقول** هذه يسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة
ان الاثنين عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه
فهو نصف ذلك العدد **قال** فقد استقصينا التوابع بعدد اصناف القضايا
الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة
فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من

المتواترات

الفطرية القياسات

مبادي المطلوب

احوال المشهورات

حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ ليست بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات واما اصطلاحيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة او ملة اقول كان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بما يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات و لذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه بحال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الكل اعظم من الجزء ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يكون بعضها

بالشرائع

احوال الوهميات

بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليه الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكون العلم بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل ممتنع وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد تتقابل المشهورات كقولنا الحمية مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قال واما القضايا الوهمية الصرفة فهي كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا تتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو يجب ان يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لابد من خلاء ينتهي اليه الملا اذا تناهى وانه لابد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك بقياس ونحوه يدفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه شنيع ليس بالشهرة بل يكاد ان يكون من الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس وقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات اقول احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدق العقل فيها ويطابقه

كانت ما تجري الى المحسوسات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء وانما المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام بعض المحسوسات فهي كاذبة لكنه العقل فيها بادي بمقدمات لا منازع فيها بينهما ويوافقها على صورة منتجة عندها فينتج ما ينقض حكم الوهم ويكذب الوهم ثم الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المقتضي اياها لذاتيهما والاحكام الوهم فيهما هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية مما دل المحسوسات واما امور كلية يثبتها وغيرها وهي معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون الحكم عليها بحكم وجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالحكم فانا نظن ان عدم المانع فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء فقوله لا يكاد المدفوع عن ذلك يتأوهنه دفع ذلك اي لا يكاد ... القلب بالحكم امثال ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يرفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مرفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا فوقه مع ان الشيخ بالغ ليس بما شهرته ... يمتنع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات ولو وقع في ضماير الجمهور **قال** واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فمنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار وتسمى مصادرات واما مع مسامحة وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع منتظر **اقول** هي اما ان يعتقد ويحكم بها واما ان لا يعتقد بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كاهل البيان في ان الفلك طبيعة خامسة او من نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او من نبي او امام كالشرائع والسنن او من حكيم كالاحكام المنسوبة الى بقراط في الطب او من شاعر كابيات يوردها شاهدا او تكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة والثاني المأخوذات بحسب تسليم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات المأخوذة في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في الجدليات والاخيران هما التقريريات والتامة ... **قال** واما المظنونات فهي اقاويل يقضي بها وان كان يتبعها المحتج بها جزما

الثاني من المسلمات المأخوذات وهي صنفان

المقبولات التقريريات

احوال المظنونات

مبادي الخطابة

فانه انما يقع فيها مع نفسه غالب الظن من غير ان يخطر جواز النقيض عليه فان عرض مقابله ... وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي التي تفاجئ الذهن فيشتغل عن ان تنفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها محمودة مشهورة الى تأمله الحال وكان النفس تنكرها اولا ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها ... وذلك للاذعان بطرح او تكذيبها واعلم بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور بالمقابل **اقول** قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر تجويزا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يحتج بها كالجزم بها ولا يتوقف في تجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غيرهما اعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان في المظنونات من حيث يصدق عليهما تعريف المظنونات كما هو الحكم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات التي غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم ولو كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي خرج داخل السور يكلم الخصوم المقابلين خارج جهرا [illegible] فانه مظنون من حيث انه يكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لما خفي كلامه **قال** واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي بعينها وذلك التشبه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون التشبيه فيه بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ

احوال المشبهات

فهو المشكك ... مختلفا في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي
ذلك جدا كما في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون
بحسب ما يعرض للفظة في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكون او
بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيما التي لا دلائل لها بانفرادها حال ما يدل بالتركيب
وهي الادوات بحسب معانيها ... بحال ما يعلم الانسان فهو لا يعلمه فتارة يعود الى
العلم وتارة الى الانسان وقد يكون بسبب ما يعرض للفظ ... وقد يكون على وجوه اخرى
قد بينت في مواضع اخر لم يحتمل هذا ان يطول فيها الشرح ويكثر واما الكائن بحسب المعنى
فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك
اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم
ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما هو متوهم فهو مكلف وكذلك اذا اخذ
الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة وكذلك
اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه مما يوجب تصديقا لانه يشبه
او يناسب ما هو كذلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وبقيت
المخيلات **اقول** التي يشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي يشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية هي التي تقع بسبب الاشتراك
في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة
له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب
وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ستة احدها ان يكون المعنى
مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع
بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى المختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف
لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن
ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف
دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثالث في اقسام الكتب المذكورة
وانت ... وقد يكون على وجوه اخرى الى تمام الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب
ما ذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة

مبادي المغالطة

المغالطات السفسطية والمشاغبية

والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء
اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لانه موجود بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهو يكون على نحوين فتارة يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه بدله فالاول كما يؤخذ
لازم الموضوع بدله كقولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم مكلف ومثال ما
يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن
ان يبرد فاذن قد يوصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا اشبه المبرد بالذات
في جهة التبريد الحاصل منهما والشيخ اقتصر في هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها
هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب وسوء التبكيت وسيجي ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه مما
يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو كذلك الحال او قريب منه يشير الى السبب
الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره **قال** واما المخيلات
فهي قضايا يتخيل بها فيؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما تزاد على
تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفيد قولنا وحكاية في النفس الى العسل
مرة متهوعة على سبيل محاكاة للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من تحريك النفس
لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات وغيرها والمشهورات
قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستمالة النفس لورودها عليه
لكنها تكون اولية مشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار آخر وليس يجب في جميع المخيلات ان
تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا و
بالجملة التخييل المؤثر في النفوس متعلق بالتعجب منه المجودة هيئة او قوة صدقه او قوة
شهرته او حسن محاكاته لكن نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وما يحرك
النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق **اقول** الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق
ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وما يذرونه اقداما واحجاما
صادرا عن هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند المشاجرة والاستعطاف
وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط بجزالته وهو المجودة هيئة واما ما يقتضيه المعنى فقط

مبادي الشعر

قال ... في ... وحكم الادراك كل ... ينتج ما ... وصفها ... فان كان حقا او مشهورا كان برهانا او جدليا والا فمغالطة يشبه البرهان او شغب يشبه الجدل ... فمنها ما ... ان يشبه الحق او المشهور ... او في صورة ... فالمغالطة قياس ... صورية ... او مادية او ... جميعا ... غيره

قال الشارح اول الكتاب واما ان لم يكن بحيث يقع به القطع ... تسليم ... لكن ... ثابتا او نقيضه ... وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره

وهو لقوة جودة او شهرة واما بتقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن الحكاية فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون لحجج والمطالب وقد تكون بتحسين الشئ وقد تكون بتقبيحه **تذنيب** ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم **اقول** فمن التسليم باحوال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه ان ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم الخصم **النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي هو الحجج** **اقول** التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب منها وهو يبحث عن الحجج **اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل** اصناف الحجج بعد اثبات ... ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه **اقول** كل حجة فانما تتالف من قضايا وتتادى الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من ان ينتهي الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي اما مبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم ما عدد ناه في النهج قبيل الا ما او واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات ... بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبارها كالذائعات الجزوية التي تكون باعتبار الشهرة معتبرة او تسلم فيه عند البيان فهي بهذه الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير معتبرة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يلزم كونها مستحقة اما القبول والتسليم او للرد والمنع وهي بتلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها معتبرة او مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهي اما شئ لا مرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شئ هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة المطلوب فلا يخلو من ان تناسبه مناسبة ضرورية والا لما اقتضى الاستلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان

الفرق بين الوضع والتسليم

الحجة ثلثة اصناف

القضايا ... التي لا يرجع فيها الى التسليم والقبول ... والتي يرجع فيها الى التسليم والقبول ... لكنه لم يرجع ... المطالب الكسبية والثالث ما يرجع فيه الى التسليم والقبول ... الحق وحقيقته ... والمعتبر ... الشهرة ... يسلم والاول ... الا قرينة ...

...

وذكر ايضا ... ان المراد ... لانه ... كما يقال ... كالحكمة ... تم

بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة مشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلابد من ان يشملهما ثالث فيتناسبان وهو التمثيل واما قال اصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة قياسا ويحتمل ان يكون ذكر الاصناف في هذا الموضع لان الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا من اجزاء العلوم المفيدة لليقين فان الاستقراء الذي ذكر الشيخ انه ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا ينتج في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام هو في الحقيقة القياس التام فقد يقع في البراهين والذي يقصر فيه الاستيفاء ويؤخذ مع ارتسام بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل واما ما عداهما مما يخيل انه يشتمل على الكل من الاقسام والاستقراء فهو لبس بالاستقراء ويلحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الذي هو في التمثيلات التي ... اذ هي تخيل بالحقيقة بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بالاستدلال بالحدوث والتمثيل نفسه **قال** فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجدته في جزئيات الكثيرة مثل حكمك بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب والطيور والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ كالتمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه **اقول** القياس والاستقراء متخالفان متبادلان الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان او فرس او طاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فهو اما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكه الاسفل فالحد في النتيجة في القياس هو الاوسط في الاستقراء ... الاكثر ... فاما ان يشتمل الجزئيات ... تام ... وغيره ما يقتصر عن الاستيفاء يتيقن مطلقا على ان قصر ... وهو الذي عند الشيخ وهو الا يفيد الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا باير ... النقض ... **قال** واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شئ بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا والمشترك فيه معنى وعلة وهذا انه ضعيف وآكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا **اقول** بعض المتكلمين والفقهاء يسمون التمثيل الا المتكلمين

اقسام القسم وابطال الشبهة ...

... قطعية ... كما ... تم

الاول الاستقراء

... لان ... الا ...

ما لم يستقرأ ... حيوان ...

الثاني التمثيل

بجزم

فمن قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت فرعا والسماء اصلا والمتشكل جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل من هذه
الاربعة والمنتهى لانها لغوية في الاصطلاحات واذا اردت التمثيل في صورة القياس قلت
هكذا السماء متشكل فهو محدث كالبيت فيصير في الشكل الاول واوردوا انواع التشكيك
على ان الجامع ثم اشتمل على جامع عدمي وانه دائما كان الجامع فيعلة للحكم ويثبتون
تعليله تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو ضعيف اذ لم يثبت كون
كل واحد منهما علة للآخر لجواز ان يكون التلازم لوجه آخر وقد يثبت الحكم في الفرع
تابع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال علة الحكم اما ان يكون البيت متشكلا او بكونه
كذا او كذا والكل باطل فلا يوجد معنى يشمل الاقسام الا كونه متشكلا فيعلة وهو مطالب
او ان يكون الحكم معللا وانما يخص الاقسام وانما ثبت بالسبر في المزدوجات الثانية فلا
فوت ما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل
لكونه اصلا دون الفرع او ربما النقص الى فيهما فيكون احدهما علة للحكم او يكون مانع دون
الثاني وقد افتقر الاصل باولا ان صح بكون الجامع في الفرع كان الاستدلال به برهانا
والتمثيل لا حشو او مع استعمال التمثيل لخطابه ثم الشعر ويسمى في الخطاب بصحيح اعتبارا به
والمنتج منه يسمى تمثيلا

قال وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف
اقوال اذا سلم ما او وجه من القضايا لزم لذاته قول آخر اقول القياس قد يكون بالالفاظ
مسموعة وقد يكون بالافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع و
الذهني للذهني وقد يراد بالدال مجاز الحس بالاشتراك والمؤلف في حدها احترز به عن
القول الواحد الذي يلزم عنه قول آخر كالقضية المستلزمة لعكس المستوي وعكس النقيض
المؤلف من اقوال وليس شرط القياس ان يكون ما اورده فيه مسلما كما يسمع
بالشرط من شرط كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد فيه الكذب
العكس وقولنا لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما
غير بين كما في غيرها وقولنا لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لا احتمالا لا قولا لم يستلزم
قول آخر لكونها تلك الاقوال فخرج ما الاقوال التي يلزم عنها

الثالث القياس وهو العمدة

قوله لكون بعضها في قوة قول آخر كما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم
وقولنا وما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد
يناقض هذا الحد قياس آخر وان فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد الغير ان
قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الجوهر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ
لم يلزم عنه قول يكون الجوهر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم
ليس بجوهر وفائدة القيدان اضطرارا ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد
دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق و
تارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم
من الثاني مثل ذلك فلا يكون مثل ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول
لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من القياس ما يلزم
عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا

قال واذا اوردت القضايا في مثل
هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات فالمقدمة قضية
صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
الى الافراد الاول التي لا يتركب التقضية عن اقل منها تسمى حدودا ومثال ذلك
كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة
و ج و ب و ا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو مثلناه حتى لزم
عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرط ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل
شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرط في قياسية فربما
كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا اذ بحيث لو سلم ما فيه لا غير واجبة
كان يلزم عنه قول آخر

اقول والكرة ظ وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد كحرف
السلب والكلية من ذاتية وغير الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة و
الجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية التي تبقى بعد التحليل
الى اجزاء التقضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات
وهي الاركان التي ينتهي التحليل اليها

اشارة خاصة الى القياس والقياس على

ما حققناه ونحن على قسمين اقترانى واستثنائى واما الاقترانى هو الذى لا يتعرض فيه للنتيجة
بالصريح ولا بالنقيض الذى فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل قولنا ما اوردناه فى المثال
المذكور واما الاستثنائى فهو الذى يتعرض فيه للنتيجة بذلك مثل قولك ان كان
عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غنى فاذن لا يظلم وقد وجدت فى القياس احد طرفى
النقيض الذى فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم
فهو لا يغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرته فليست حمى يوم فنجد فى القياس احد طرفى
النقيض الذى فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد يكون من حمليات ساذجة
وقد يكون مركبة منها والتى من شرطيات ساذجة قد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون
من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منها واما عامة المنطقيين فانما تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم
نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التى هى اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم
نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التى تتوهم منها كونها قياس الخلف ونقتصر فى هذا
المختصر على هذا القدر **اقول** المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف اما من حمليات
او من شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات
الاقترانية فان المورد فى التعليم الاول هى الحمليات العرفية والاستثنائيات الموسومة
بالشرطيات لا غير وللشيخ الرئيس لا خوض فى الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل تحقيق
ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وبابه الفصل
الاشارة الى القياس الاقترانى القياس الاقترانى هو ان يوجد فيه
شئ مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان فى مثالنا الاول ب وتوجد فيه لكل واحد
من المقدمتين شئ يخصها مثل ما كان فى مثالنا ج فى مقدمة و ا فى مقدمة النتيجة ثم ما فيه ج اجتماع
هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منهما فى النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذى كان
فى مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التى فيها الاصغر
تسمى الصغرى والتى فيها الاكبر تسمى الكبرى وما يسمى منها يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع
الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا
اقول هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظ والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة

بين مقدمتى القياس يتبين الحكم باحدهما على الآخر وان الاصغر يسمى اصغر لكونه في الغالب الاوسط
فى الترتيب الطبيعى وهذا اقتضى الحكم الكلى الايجابى وان الاكبر يسمى اكبر لكونه كلا فوق الاوسط
فى ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول اذا قلنا ا مساو
لب وب مساو لج انتج ا مساو لج والمكرر ههنا ليس حدا فى المقدمتين بل جزء واحد
من احديهما وقد تمام الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة فى الحقة والحقة فى البيت فالدرة
فى البيت والثانى انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يكرر الحد بتمامه و
لم ينتج قال والجواب عن هذا ان الحيوان الذى هو الجنس ليس هو الذى يقال على الانسان
وذلك لان الاول مشروط كلى والثانى لا بشرط شئ فاذن الاوسط مختلف وهو ضعيف
لان الحيوان الذى هو الجنس لو لم يكن مقولا على غيره لم يكن جنسا والذى اشكل قبل
بشرط لا شئ هو المادة فكيف جعلتموه جنسا والذى هو جزء والجزء سابق فى الوجود
فكيف يوجد فيه الفصل ولا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذى هو الجنس الا على بقاء فى
الوجود على الجزء الذى هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه ويشنع فى جميع ذلك على الشيخ ثم قال
ويشبه ان يكون الحيوان الذى يحمل على الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون
الجنس محمولا على غيره والذى يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبينهما فرق
اقول الجواب عن الاشكال الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فانا ساو
لج فقد وضعنا المقدمة القضية الثانية مكان الذى هو جزء من احدى القضيتين الاولى
مكان فى القضية الثانية ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة
حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هى القضية الاولى الا ان السيف قد وضع
عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لاح الا ان يكون بعض المقتول بالسيف منهم بسيف
المقتول بالآلة الحديدية تغاير تقتضى ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير
اصلا بل هما من نظر مترادفين بعد ان حرر او اعود على التقدير الاول كان
قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فى قوة قياس صورته زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثانى
لا يكون ذلك ولا فى قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذى ظنناه نتيجة هو بعينه
قولنا زيد مقتول بالسيف الذى ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محمولهما اسمان

مراد فان الاول احدهما يشتمل على جزء هو لبسطة ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجاب به ههنا الا ان المثال الثالث اعني قولنا الاول اذا قلنا فيه فالذرة فيما هو في البيت ونحو ذلك الى قولنا فالذرة في البيت باعتبار جنبة اخرى اليه من قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن اشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الحيوان الذي هو المقول على الانسان حتى يمكن وجه التغاير بينهما ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان الشرط ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان فهو بالضرورة محقق بوجه التغاير ان احدهما مأخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ هذا الشيء شرطا في مفهومه ليحصل والثاني ليس مأخوذا مع شيء وحاصله ان الحيوان المحمول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث انه جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني واما الجواب على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم ان المحمول على الانسان بشرط ان يكون محمولا على غيره [illegible] من شروط صيرورته جنسا [illegible] ان يكون محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا انه لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه

اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية اما القضيتان فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بالعكس من ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول ويسمى الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا اذ يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع لكنه في ابانة قياسيته ما يرجع عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد

يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا كاملين في قياسيتهما فهما [illegible] قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما قبل ان ينبه ذلك ليسبق الى الذهن فيلحظ كيفية قياسيته عن قرب ولهذا صار لها قبول والعكس الاول لطرايح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية المنتفع بها ثلثة [illegible] فاما من سالبتين فغير نظر [illegible] **اقول** المتقدمون قسموها الى ان يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ان يكون محمولا فيهما والى ان يكون موضوعا فيهما فاوجب القسمة الثلاثة [illegible] واعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يجعلوه [illegible] الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليس يجب ان يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يميزه العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما ينتفع بالوقوع في شكل واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضا لا يقوم غيره مقامه الا في الضروب التي يرتد بعكس المقدمات الى الشكل الاول فالمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى الكامل وغير الكامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج من شيء [illegible] وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما من سالبتين فغير نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد من سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة لذلك قال فغير نظر **الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت

ممكنة او وجودية فيصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط و
يكون الكبرى كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط **اقول**
المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها ستة عشر
في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت
الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل
من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان تنتج هي اسباب
الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى
موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة مساوية كموجبة الوجودية اللادائمة
سالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب
قد ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول
الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على الممكن بكونها
في طبيعة والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن العرف لا يقتضي دخول
الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ هنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط
واعلم ان هنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس عند الله يكون صغراه في قوة
الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه
ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون ربط
محمولاتها لموضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما ففي
انما ينتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط انما الاول
يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط هل للاصغر
الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يتعدى على ما يحصل من افراد الاوسط ام لا فان
كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يتعدى على الفرس ولا يتعدى على الحجر
وهما خارجان عنه والشرط الثاني ان يكون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي
الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي
الذي وقع عليه الحكم من افراد الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالانسان على بعض الحيوان يتعدى على الناطق ولا يتعدى على الناهق وهما داخلان
الناطق والناهق

قال الامام المحقق اوحد نحو الايام في شرح قول الشيخ واعلم ان الكبرى الضرورية تحرر البته الضرورية ... الدوام ... منعكسة ...

قال الامام المحقق ... الممكنة ان كانت عامة ... مع الممكنة الخاصة والمطلقة والكلية فحصر كانت ... منعكسة كما ... الدائمة ... منعكسة ...

فيه او قد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام
حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
عند كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان **قال** وقرائنه العقيمة ثمانية
الانتاج **اقول** هذا الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع
قراين من القرائن الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية
واما سلبية ومضروب الاثنين في الاثنين اربعة فاذن القراين العقيمة اثنا عشر والباقية
عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم
سالبتها موجبتها كانت القراين العقيمة ثماني وجميع هذه القراين بينة الانتاج في
هذا الشكل لما نذكره **قال** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالقوة او
بغير القوة كان ا ج ايضا على تلك الجهة **اقول** هذا هو الضرب الاول ينتج موجبة كلية تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قال** وكذلك اذا قلت بالقوة لا شيء من ب ا او
بغير القوة دخل ج تحت الحكم لا محالة **اقول** وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك
قال وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم من سلب او ايجاب
بعد ان يكون عاما للكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قراينه الصحيحة
هذه الاربع **اقول** وهذان ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او
سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي
الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع **قال** وذلك اذا كان كل ج
ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم
من ب الى ج تعديا بينا **اقول** معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة للكبرى
في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك
يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت
الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه
بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت
الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يكون
مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث

اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى
الاختلاطات الفعلية من الشكل وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير
وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية
قال لكنه ان كان الحكم على ب بامكان لكان هناك امكان امكان وهو قريب
من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن
اقول هذا بيان الاختلاط الاول وهو اختلاط ممكنتين وقد اكتفى فيه بان
الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ بين الى ان هذا
الاختلاط كامر غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك هو ان الممكن ما لا يلزم من
فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون آ مثلا فرض
الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ
بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني
ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم
محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في
الذهن وقريب من الوجود فيه انه لا يتعقل من انعكاس قولنا كل ما ليس يمكن
ان يكون ممكنا وهو اولى في الاذهان بعكس النقيض الى قولنا فكل ما لا يمتنع ان
يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط **قال** لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي
وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة وكان الواجب
ما يعمهما من الامكان العام **اقول** وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط
من ممكن ومطلق ينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من
مطلقتين يجوز انتاجه منها ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان
الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا
كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم
منه كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك
ايضا بالاطلاق والامكان في قول الشيخ وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام
لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل

على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد ينتج على ما خرج الى الفعل
كالوجوديات وقد ينتج على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبال على ما قررناه
فالاختلاط اذا كان من صغرى بالقوة المحضة ومطلقة كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا
يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من
يكتب فهو مباشر للقلم لا بالامكان لا بالقوة المحضة لا نزيد بانه مباشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة
كما نهاه فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به
الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل
الاطلاق في قوله كل ب آ بالاطلاق العام على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان فاسدا لانه حينئذ يكون النتيجة التي تقرر فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة
هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما **قال** فان
كان كل ب آ بالضرورة والحق ان النتيجة تكون ضرورية فلنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول
لان ج اذا صارت ب يكون محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه
البتة ما دام موجود الذات ولا كان ب زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم
عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت
لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة بانه آ ما دام موجود
الذات كان ب اولم يكن **اقول** هذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من
ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه
ظاهر والى منكت ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري و
كانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات فاذن كانت
النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والا وسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في جميع
الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعلية ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحمية لما ينتج ممكنة
فعلية فبعض النتائج يتبع ان يكون تابعة للكبرى كما هو صادق من صغرى فعلية مع الكبرى المحمية
بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها يتبع ان يكون تابعة للصغرى كما هو صادق من ممكنة ومطلقة
احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص

توجيه انطال فقال ان ضرورة الكبرى لا تتوقف على ثبوت وصف الاوسط ويثبت عندها وصف الاوسط لكنها انما تثبت لذات الاوسط وانما تثبت للاصغر لو كان ذلك في ذات الاوسط وهو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر الاوسط بالفعل اصلا فضلا عن ضرورته انما هو الاوسط بالفعل ان يعتبر لوجهين الاول ان الاوسط اذا كان كليا يحمل على الاصغر دائما والدوام لا يستلزم الضرورة فتصدق الصغرى ضرورية فلا تصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس وهذا ما يتم في الصغريات

الكلية لا الجزئية ... القسم الثاني الى الاوسط وان يثبت للاصغر ... فعلى هذا لا يكون النتيجة ضرورية ... ضرورية ... ان يكون ضروريا ... الاحتمال ... ان يكون ... للقسم الاول

كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على ب اي حكم كان بان آ او ليس آ فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على ما هو ب بالفعل لا على ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان لكل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يخرج شيء منه في وقت من الاوقات ان يكون دائم السلب عن كل واحد منه ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وقد يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف به دائما ضروريا او غير ضروري ويمكن للقسم الثاني حكم مناقض لذلك فلا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان بدون ان يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري واما ينتفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري يجب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه والآخر ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالقوة على طريق عكس النقيض

قال لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق مع السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة **اقول** يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها تنتج ما تنتج الموجبة بعينها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الموجبة الشامل للفعل والقوة لان الحكم لا يحتمل الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها او هذا ما يخالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حيث قال واما السالبة فنبين لك **قال** فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة يتبع الاخس في كل شيء الا في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور **اقول** ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل يتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا

قوله لصدق ... ممكنة ... ممكنة ... موجبة ... الوجودية ... موجبة ... لازم موجبة ... البيان ... المطلقة ... وقد مر في صدر البحث ان المراد بالممكنة ... الاندراج ... النقد ... فقد تذكر

بل تابعة في الكيفية للصغرى وفي الكمية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما ما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني ما سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا قرانا قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله ممكنة خاصة ظاهرة وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما قررناه لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظ او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيها تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع قد تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياق الكلام تقديم وتاخير سهوا من الناسخ قال والتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق مع السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة تنتج وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك فيستانف فيقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكتاب الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا واقول يحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام على ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضها من جنسها كانت الحيلة ان نجعل المطلقة

وكانه انتفى المقدمتين بيان ... النتيجة ...

وقع

ذكر

والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة

اخص مما يوجد في نفس الايجاب والسلب المطلقين فيكون قوله الا في شي نذكره استثناء اخر من قوله
فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا ينتج
مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير الا ان التعسف فيما ذكره اقدم
الفاضل الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر في موضع والحاقه بموضع اخر ويستغنى
عنها بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شي نذكره والله اعلم بحقيقة الحال
قوله بعد في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الا كذا هو الذي من ان النتيجة
يتبع اخس المقدمتين في كل شي بل انما يتبعه في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء
المذكور في الكيفية وهو انه في الممكنات والوجوديات لا يتبع الاخس في السلب بل
يتبع الكبرى **قال** واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية من فرد
من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منهما قياس صادق
المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه
يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما ممكن ان كل ما يوصف بب انما يوصف به
وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية
حتى يصدق ويجي فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء واما يكون
ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة بدوام **اقول** المراد ان الصغرى الضرورية و
الكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان تقول كل فلك متحرك بالضرورة و
كل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف
الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته
لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر دائما ايضا
للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات مع قطع ان الكبرى
في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف لا يكون دائما والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما فيقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك
فان هذا الوصف يكون له دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق
المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيها
واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى تكون كاذبة

بستلزم

يستلزم النتيجة على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة
ثم اتبعت بالكبرى با يقتضيها على انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا
يكون المناقض الاخر كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب
البصائر وهو ان التعليل لما ان يكون بكذب الكبرى او باختلاف الاوسط الذي
يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى بحسب
ذات الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك ما دام متحركا فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان
الاوسط مختلفا فليس بشي وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون
جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا ليس
بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية
مطلقة محتملة للدوام واللادوام فلو اوجب ان يكون مع الصغرى الضرورية على الدوام
الممكن اجتماعهما على الصدق ويجي يصير الاقتران من ضرورية ودائمة ونتيجة دائمة و
قال الشيخ ويجي فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر هنا الفرق بين الضرورة
والدوام فان اعتبر الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية
بحسب الوصف ولا ضرورة بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف
ولا دائمة بحسب الذات قال وهذه ايضا استثناء وذلك لان النتيجة يخالف الكبرى
في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضعا اخر وهو ان يكون الكبرى
وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى
المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير
جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون
وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما فهذا الثالث في هذا
المثال لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في
مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع
الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان
ساعده التوفيق والله المستعان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في
هذا الشكل هو انه لا قياس فيه من مطلقتين بالاطلاق العام ولا من ممكنتين ولا من خلط

لان الصغرى لا تكون وصفية والنتيجة تابعة ... ان الكبرى وصفية فتكون النتيجة تابعة للصغرى دون الكبرى

منهما ولا شك انه لا قياس من مطلقتين موجبتين او سالبتين ولكن كيف كانت
بل انما الخلاف او لا في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور
يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات العرفية والممكنات
فان الخلاف فيهما وكذلك بعينه لا قياس منهما عندنا في هذا الشكل **اقول** هذا الشكل
لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوان عليهما
وسلب الحجر عنهما ولا يوجب ذلك سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة
قد يشترك في ان يحمل عليها وان يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف المقدمتان
بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ونبه عليه كما سبق والجمهور
ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط
في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف
قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين
الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا الشرط
ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول
الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم بل
بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حمل
الاسود على الغراب ولا يحمل على الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول
جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل
بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنهما
ولا عن الممكنات بسيطة ومخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق
واما مع الاختلاف فيه فبما بينه **قال** وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول
احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات النوع الواحد او جزئيات شيئين
احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او واحد
الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يوصف جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب
ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر السلب والايجاب فلا يلزم نتيجة

اقول الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء واحد كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه
بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان
المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب
عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان
ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات النوع الواحد
فيقال كل واحد من الناس بساكن ولا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين
محمول احدهما على الآخر كقولك كل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب
شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان
وقد يوصف جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان
يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما
ساكن ولا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا
يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات
والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد
والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ **قال** والذي يحتج به الاستنتاج
عن المطلقتين المختلفتين الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي
العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال
النقيض وشرائط التناقض فيهما لا يتضح **اقول** القائلون بان اقتران مطلقتين
مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول
وهو مبني على ان السوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران
كل ج ب ولا شيء من ا ب ان لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا
ونضيفه الى الكبرى لينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على
ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا ينعكس سوالبها وانها لا
تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم **قال** بل انما ينعقد في هذا الشكل
من المطلقات قياسات من مقدمات كلتاهما موجبة وسالبة اذا كانت سالبتهما

من شرطها ان تنعكس او انها تنقض عن بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فهنالك ان كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية **اقول** يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون انها تنقض عن بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضرورية فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيفية وكلية الكبرى واعلم ان هذا القول غير محقق ويجب ان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان الا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد **قال** والحكم في الجهة للسالبة **اقول** هذا حكم بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون هاهنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المختلف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة **قال** والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى الصغرى فلا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة فيكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانعكاس السالبة المطلق من المطلق الثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بعينه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج انه ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف ويمكن ان البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا او بعض ج د فلا كل ج ا ومن هاهنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا تلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين **اقول**

وكيفلها الكبرى فينتج م

قوله بعض ج د بان يقال بعض ج د ولا شيء من د ب ...

قوله الشرح تاليف قياس من الحقيقة ... فان تاليف القياس من المقدمتين لا ينتج الا بعد ... اذا صدق لا شيء من ج ا ... قياس من الشكل الاول ...

اخص من الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا يغير ان الكبرى الموجبة لا يقترن بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير منتجة وينتج سوالب قال الشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورده الى الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى بحسب الاغلب فان الحال فيه ما قرره بين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال فيكون العبرة للسالبة في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فانعكاس السالبة المطلقة من المطلق ان كانت السالبة وجودية عامة كان النتيجة السالبة عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين الاول والكبرى بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فتوجه في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان تضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتج نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كان الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف بهذا واما الافتراض فبان يفرض البعض من د و سماه د فيحصل له قضيتان احدهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها بحسب جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتغيير الموضوع وتبديل الاسم وتغيير الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول في جهة تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا شيء فيه ولا وضع على الحمل بل مراد في شيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة الاشتباه يعرض للاذهان من جهة تغيير الموضوع في القضية الاولى لافادة شيء لم يكن فعلوا ما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بافتقاره الى مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى **قال** هذا الكلام ليس في المقدمات بحكم جملة ...

جهة تعيين الموضوع ... صارت القضية الاولى كلية ... قياس من الشكل الاول ... وكان ذلك ليس القياس من الاول ... في بيان النتيجة ...

قوله لا يتغير الا بتغير الموضوع ... وتبديل الاسم ...

قوله من الشكل الاول ... بعض ج د ... ليس كل ا ...

قوله على ... بيانه ...

فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فاما ما اورد في منع القياس فيهما

عن مطلقتين فذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الغلط **اقول** لما فرغ من بيان

ان النتايج الكائنة من المطلقات والعرفيات بسيطة ومخلوطة وقد ذكر ان الممكنات

لا تنتج بسيط فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والعرفيات وبدأ بالمطلقات

فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به

امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا باعتبار

قال وان كان من الجنس الذي يستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا

روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا

او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج ويكون النتيجة هي التي فيهما في الشكل

الاول **اقول** واما ان اختلطا من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة

او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة

سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة

خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب

بالاطلاق المنعكس العام او الوجود وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة

لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان

نقول ان لم يصدق لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق

المنعكس ينتج بعض ج ليس ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هف وانما يلزم ذلك بحسب

ما ذكر الشيخ في الشكل الاول او يصح ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة ولا يصح اذا

كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه آخر وهو ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب

بالامكان صغرى فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة وينعكس الى بعض

ا ب في بعض اوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى

وجودية منعكسة لم يحتج الى الافتراض في الخلف بل نقول لم لا يكون نقيض النتيجة كاذب

بنا قض الكبرى كما ذكر في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ

فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى

الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن

بعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ب ا بالاطلاق

بعض ج ا بالضرورة بعض ج ب بالامكان

ليس بعض ج ب بالامكان

موجودا بالفعل فيصير الافتراض من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان

واما ان كانت الصغرى مطلقة فالكبرى يجوز ان تكون ممكنة موجبة وحكم هذا الافتراض يتبع

فيما يلي بعد هذا الكلام **قال** وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كانت او كانت الكبرى ممكنة

الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا **اقول** معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون

موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها

وموجبتها متلازمتين لم يكن التغير الى الايجاب والسلب فيها معتبرة واما قال ذلك

لما لو اتفقا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول

بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا اتفق لا شيء من ج ب بالاطلاق

وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست

الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ب ا بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة

وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئية على جميع التقديرات غير حاصلة

ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان افتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة مع الكبرى واحدة

من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون قياسية وزعم صاحب

البصاير ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية بالكبرى الممكنة ينتج موجبة وجزئية

ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه في القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع

الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه **قال**

ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة

ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين وما بين قبا وقوله بعد ما قرانا فنقول ولا واحد

من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان العام ولا نقول بعض

الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو

ان يكون المقدمتان مختلفتين في الوجود الذي لا ضرورة فيه وكان احدهما الحكم فيه في

وقت من اوقات كون الشيء فيه فيكون فيه وجوب او لا يكون وان يكون في كون ما هو دائما

ما دام ج موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف

وان قيل دائما يجب ان يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وعينين

ان يحتفى في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفا

٧٥

هذا او انتفيا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن يشترط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان تقول تقدير كون الكاتب جالسا دائما او الكاتب و خلو الجالس عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس فيه لا تحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتب تحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه فاما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر فانه قد يجتمع مع ذلك الوصف الاخر الذي يستلزم ما ينافيه عن الوصف الاخر او يباينه فقد يجتمع معه فليس كذلك الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازم الاول عنه او اجتماعه مع ما ينافيه واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرع في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج بعض الانسان ليس بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بمتحرك بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما فان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم واما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر والمنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الثاني ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا.

فانه قد يمكن اجتماع الممكن والوقتي على الصدق حيث يكون الحكم دائما بحسب الوصف غير ضروري ولا يلزم من ذلك تباين اصلا واتى فهذا الشرط قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين ذلك بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول انما ينتج اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانهما ينتجان مطلقة عامة سالبة مع ان الصغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بل في الشكل الاول فاذن نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض يصدق مع ج آ دائما مع قولنا كل آ ب اولا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما في الواجب ان يصدق ابدا مع نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا امر لم يذكره احد منهم **قال** ويجب ان تقيس على هذا اختلاط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة **اقول** اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس **قال** بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التأليف من ممكن صرف وضروري او من ممكن وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلم ما علمت واما اذا اتفقتا فانك تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب عليه كله بالايجاب غير ضروري وكان ب على كل آ ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان الحكم فرضا ما كان كل ما هو آ فان ب ضروري عليه فان طبيعة ج آ والمفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وتعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **اقول** معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلق وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فظاهر ان يتفقا فيما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج آ الاصغر بحيث يصدق ب لا وسط على كله بالايجاب غير ضروري او

فيه وما يجري مجراه من الدوام واللادوام من الضرورة المشروطة والضرورة والدوام واللادوام
ثابتة لذاته فسقطت هذه الاختلاطات بشرط اللادوام ... في كيفية ... شرط الاكبر
والسقط باعتباره من الضروب المنتجة الا فقط ... ثابته حق ثابته

٧٦

سلب غير ضروري حتى يكون الحكم بب على كل ج لا بالفعل او على المفروض من ج يصدق على بعضه
لا بالفعل وكان الاكبر نقيضا فاي يكون الحكم بب على كل آ بالفعل فانا نحكم على كل ج آ وبعضه
المفروض منه مباين للاكبر الذي هو آ بالفعل لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى
يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالفعل وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين
كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالفعل وكل فلك متحرك بالفعل او
سلبيين كما في قولنا لا شيء من الانسان او ليس بعض الحيوانات ساكن لا بالفعل ولا شيء
من الفلك بساكن بالفعل فانهما ينتجان لا شيء من الانسان او بعض الحيوانات بفلك بالضرورة
وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله
بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث**
الشرط في هذا الشكل ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها
كلية احداهما وان شئت ان تعلم ان في هذا الشكل ... الشرط ... في ان نتائجها الا الموجب
جزئية والا الموجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لزم
ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى **اقول** لهذا الشكل
ايضا في الانتاج شرطان احدهما ان يكون الصغرى او في حكم الموجبة ان يكون سالبة يلزمها موجبة
كما في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان
حكم الاكبر الذي لا في الاوسط من حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان
مباينا للاوسط بالسلب كما في الفرس مثلا لا انسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
او المسلوب عنه ملاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى
والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لتحقق تحد مورد الحكم في الاوسط
فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما اذا كانا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه
من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا
بعض الانسان وبعضه ماشي وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الست عشرة
الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر
المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وفي الاكبر كالناطق

ولا مباينة

٦

ولا مباينة كالفرس الا التقدير الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل
ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم منه ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه
في بعض ما لا يرتد الى الشكل الاول كما علمت بيانا **قال** فاجعل هذا لك معيارا
في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينعكس عكس الصغرى لانها اذا
عكست صارت جزئية فاذا اقترنت بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب
ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت **اقول** اي هذا اجعل عكس الصغرى معيارا بالرد الى
الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الشكل الاول في وضع الحدود في الصغرى كما ان
الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست
الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت
كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا
يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى
ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض
ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من
الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا **قال** واعلم ان العبرة في الجهة
المختلط وهي التي يعتبر فيها في الشكل الاول على قياس ما اوردناه انما هو الكبرى الا فيما
يبين بعكس الصغرى فذلك كما ... فيما يبين بعكس الكبرى لا فيه ذلك بالاقتران بان نقول
بعض ب الذي هو ا ج يكون ... فيكون كل ج ا فنقول كل د ب وكل ب ج فكل د ج
ويقرن الى كل ا فينتج بعض ج ا والجهة ما هو جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا
اقول جهات المقدمات قد يبقى في نتائجها كما هي وقد لا يبقى والباقية قد تكون
بالاتفاق وقد لا يكون وهي بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامة في الشكل الاول
فانها انما يوافق الصغرى لا بكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت
النتيجة ايضا عامة بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية
في هذا الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة من الباقية لا بالاتفاق هي
التي يسمى المحفوظ بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات الذي تتغير
في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فاذن في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه

هناك انما يكون للكبرى اما فيما بين عكس صغراه فقط واما فيما بين نقيض الانتاج بعكس الكبرى
فلا يمكن بيان جهة النتيجة بالاول اذا تم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة
فبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يمكن الا في نتيجة الموجبة الا
في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يفرض البعض من ب الذي
هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل من قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاول
يشتمل على اصغر مزاد فيه كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها جهة الكبرى الا انها
صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج
ويكون الجهة جهة القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية فيحصل من الضرب
الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى **قال** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى
فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس فيكون
الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات
وانت قد علمت خطأهم **اقول** الظاهر من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران
من كليتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع
الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت
احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت
الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير
كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم
في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما
بيناه **قال** وقد بقي ما لا يبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها
لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن فليس بد اما ان يبين بطريق الخلف او بطريق
الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول انه لو لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان
كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هف واما طريق الافتراض فبان نقول ليكن
البعض الذي هو ب وليس ا هو د فلا شيء من د ا ثم نتم ما مر فتنتج واعتبر في
الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا **اقول** قد بين حجة ضروب من الستة المذكورة بالعكس
وبقي المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية

وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى
لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد علمت
ان يبين بسائر الضروب ايضا وهو اقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد
او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قال** فيكون قرائنه ستة ١ من كليتين موجبتين ٢ من موجبتين
والصغرى جزئية ٣ من موجبتين والكبرى جزئية ٤ من كليتين والكبرى سالبة ٥ من جزئية موجبة صغرى
وكلية سالبة كبرى ٦ ومن كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد قاصر **يقول**
لما فرغ من بيان احكام الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو تقديم الايجاب
على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ما في الضرب ما جعله الشيخ
رابعه وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكم احدهما ان الصغرى
الضرورية لا ينافي نقيض الكبرى العرفية الموجودة ههنا فانا نقول كل كاتب بالقوة انسان
وكل كاتب متيقظ لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان الوقتيين لا ينتجان عرفية مطلقة وصفية
كما نقول كل كاتب متيقظ ومباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض المتيقظ مباشر القلم
ما دام متيقظا في بعض اوقات تيقظه وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من
احكام المنفصلات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه
ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث
يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى الاقترانات الشرطيات

انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا
من الطبع بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره **اقول** يريد الاقترانات الشرطيات
اما ان تكون متولدة من المتصلات او المنفصلات او منهما معا او من المتصلات و
الحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد
البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلف من المنفصلات ولا من المتصلات و
المنفصلات لان جميعها بعيد من الطبع فابتدأ بالمتولدة من المتصلات فنقول
قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر

وجب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود والثاني كقولنا ان كانت الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة
من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض
فيها اما ان يجب الا في اختلاف الكيف والكم كما في الحمليات ويجب اعتبار احوالها في
اللزوم والاتفاق فالاستصحابية اللازمة للزوم الصادق المقدم والاتفاقية تتناقض
اذا خالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها يفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة يفيد
عدم المصاحبة على الدوام والجزئية يفيد المصاحبة او عدمها في وقت ما او اوقات
وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية يصدق مع المصاحبة
الدائمة والا دائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية يصدق مع عدم
المصاحبة الدائمة والا دائمة وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاتفاقية
المخالفة لها للزوم المخالف والمكان الطرفين لان اللزوم ههنا شبيه الضرورة في
الحمليات فالاحتمال شبيه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا ايجاب السلب وتسمى بالسالبة
اللزومية والاتفاقية المحضة فتناقضها اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على
الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى السالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية
السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي المقدم في حال
امتنع انفكاك المقدم من التالي في تلك الحال فانعدم حكم الاصل واما الاتفاقية السالبة الكلية فلا تنعكس
اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا
للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض
كذا الا ان وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط فيه ذلك ويقاس الاستصحابية عليها و
اما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية واما المصدقات الكلية السالبة فتنعكس كنفسها على الوجه
المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية
لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد
لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف
في الكيف والكم والاتفاق في [illegible] ومتناقضها اي عنادها ولا يعقل العكس فيها لانه لا
اجزاء لها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما

اشار

اشار الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر
والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات وترجع الى الشرع قال ونقول ان
المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات بشركة في التالي او المقدم ويفرق في
تال او مقدم كما كانت في الحمليات بشركة في موضوع او محمول ويفرق في محمول او موضوع
والاحكام تلك الاحكام اقول مثال الشكل الاول كلما كان اب فجـد وكلما كان جـد
فهـز مثال الشكل الثاني كلما كان اب فجـد وليس البتة اذا كان هـز فجـد ينتج ليس
البتة اذا كان اب فهـز ويتبين اما بالخلف او بالعكس على ما تقدم ويتبين العكس الاخير
منها بالافتراض وهو ان يتعين الحال التي يكون فيها اب وليس جـد ويكن [illegible]
ط فيحصل قضيتان احدهما ليس البتة اذا كان حـط فجـد والثانية قد يكون اذا
كان اب فحـط ويؤلف التي بيان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث
كلما كان جـد فاب وكلما كان جـد فهـز فقد يكون اذا كان اب فهـز ويبيان بالعكس
والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلما يقع في التأليف لانها
لا تفيد في الاكثر الا اقتران على [illegible] واللزوميات اللفظية قد يستعمل في الالزاميات
الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد
وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج وكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد
سوى الالزام او [illegible] ويعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع
مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال ويجاب عنه بان
اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قال وقد ينتج
الشرطيات حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد
ويستوفي الاحكام في هذا ما سلف [illegible] وكذلك شركة منفصلة مع حملية مثل قولك في اللغة
ويكون اما ان يكون ب واما ان يكون جـ وكل ب د وكل جـ د فكل ا د
ه ويستوفي الاحكام في هذا ايضا ما سلف [illegible] اقول هذا التأليف ان لم يكن
الشركة في الحملية مع جميع الاجزاء المنفصلة فلا يكون قياسا في الطبع واذا كان كذلك
فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فيشترط ان
يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية [illegible] فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج [illegible]

ينتج فكلما كان اب فهـز

مثال الاول كلما كان ا ب فج د ودائما كل ب ا او ج ر واما ه ز ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتين
وهي دائما كل آ ا ج او آ د ومثال الثاني كلما كان ا ب ولا شيء من ب ا اما ج ر واما ه ز ينتج
منفصلة كلية موجبة الاجزاء الكلية وعليها فقس الضربان الباقيان وان كان على هيئة
الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة
سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء
من ه ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج ه والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما
اما كل ا ب واما كل ه ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج ه وعلى هذا القياس
واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله كل ا ب ودائما كل ا ج او اما د ينتج
فبعض ب اما ج او اما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عدد اجزاء
الانفصال في عدد الحمليات مشتركة في المحمول او لا تكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة
مشتركة في الموضوع فهو ينتج في الشكل الاول حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من
الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب
واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء
من ب د ولا شيء من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال
الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج وكل د ب وكل د ج فكل ا د ومثال الضرب
الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا شيء من د ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد
عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فينتج منفصلة غير
حقيقية كقولنا دائما اما ا ب واما ج د وكل ب ه وكل د ح فدائما اما ا ه واما ج ح وبيان
هذه المباحث بالاستقصاء ليس في كلامنا ابسط **قال** وقد يتركب المتصلة الشرطية
مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان الحملية يشارك تالي المتصلة الموجبة
على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها مقدم بعينه وتاليها نتيجة
التاليف من التالي الذي كان متغيرا بالحملية والحملية مثاله ان كان ا ب فكل ج د
وكل د ه ينتج منها انه ان كان ا ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام
اقول الحملية في هذه الاقترانات اما ان يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك التالية في المتصلة مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع

قال الشيخ في الشفا بعد الفراغ من بيان القياسات الاقترانية الشرطية هذا ما اوتينا بحفظه من الكلام المتفرق في المختلطات بالشرطيات فاما ما كنا قد كنا
عملنا في هذا الباب في بلادنا كتابا كبيرا مشروحا فغاب عنا في اسفارنا وحاز رقيقا لا نسيانها فكأنه موجود في البلاد التي
كنا بها وبعد ان كنا استخرجنا هذا الجزء من الامام بقريب من ثمانية عشر سنة وقع الينا كتاب في الشرطيات منسوب الى الفاضل
ابن حنين كانه معول عليه فاذا هو غير واضح ولا صحيح ولا مستوفى فيه ولا مبلغ به الغرض فانه فاسد في ترتيبه قال المحقق في
الاولى اورد الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركة للمتصلة في التالي وفي الشرطية فيهما في وجوه الاقترانية
المتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي
مع الحملية مثال الضرب من الشكل الاول ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه
فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان
ا ب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس و
انما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يتحلل اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني
ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان
كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع
قال وقد ينتج مثل هذا التاليف تشارك احدهما تالي الاخرى اذا كان ذلك
التالي متصلا به ويجب ذلك هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات البعيدة
عن الطبع الشرطية فالى ... بالمعروفات في التاليفات المذكورة قد كانت من
الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر الشرطيات فقد
يتعلق بحسب التاليفات وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو
ان يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من متصلتين احديهما وهي التالي
متصلة والمتصلة الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى
مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان ا ب
فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يتنوع على اربعة انواع كالذي شابهه
... واما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي
بحسب الاقترانات المتصلة انما يتحلل اليه **اشارة الى قياس المساواة**
اذ ربما يعرف من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبقى القياس على صورة مخالفة يبقى
للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لآ فج مساو لا فحذف ما سقط منه ان
مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجه من وجوب الشركة في جميع
الاوسط الى وقوع الشركة في بعضه **اقول** هذا قياس له اشباه كثيرة كالمشتمل
على المشابهة والمماثلة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر
فالانسان من العناصر وكذلك في الشيء الى الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو

عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج بهذه النتيجة وذلك لان اجزاء
محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى لا الاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه
الى وقوع الشركة ببعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا
يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يقع في القياسات المفردة ويمكن ان يقع في
المركبات وبيانه ان قولنا ا مساو لب وب مساو لج قضيتان موضوعهما آ ومحمولها مساو لب و
لما كان مساو ومحمولا على ب في القضية الاولى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه
في النتيجة الرابع فيصير قولنا ا مساو لب وب مساو لج قولنا ا مساو لمساو لج ونحن نحكم
فان جعلنا وقوعهما في القضية كما مر تزاد فيه كان قولنا ا مساو لب وقولنا
آ مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة ثم نضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى
قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار
مفردا واما ان جعلناهما اثنتين بين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان
المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمؤلف من قولنا ا مساو لب والمساوي
لب مساو لج لان ب مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف
اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج
وهو بهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لب على
التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول
نفسها وقولنا وب مساو لج ليس جزء القياس بل هو بيان حكم ما كليا الذي هو
جزء من احد حدود القياس وهو ... القياس وبالجملة فقولنا ب والمساوي مساو
هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقترانية الاستثنائية ليعلم انها غير متعلقة
بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس
وتركيبه من توابع القياس **اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية**
لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيه ولم يجز ان يكون مقدمته
فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي تكون جزءا من قضية هي شرطية ويكون مقدمتي
هذا القياس شرطية وتكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي هو النتيجة
او رفعه مجردا عن الشرط فتكون نفس الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء
الرفيعة الثانية لا تكون الا شرطية

الرابع في لواحق القياس ... تنبيه

منكر وتارة كونها جزءا من الشرطية وتارة كونها مستثناة وهي غير الاوسط
المكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي من النتيجة فالقياس الاستثنائي
مركب من شرطية واستثناء **قال** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة
ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول ان كانت الشمس طالعة
فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم
مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك **اقول**
المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج
باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم
يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء
عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا
يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص من شيء والاعم ... مثلا ان كان زيد
يكتب فيده متحركة ينتج باستثناء ... نقيض الاول كقولنا لكنه يكتب فيده ليست
بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك كقولنا في المتصلة
في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة
لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قال** او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى
عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام او زائد واما ناقص
لكنه تام فينتج نقيض الباقي او يستثنى نقيض ما يتفق فينتج عين الباقي واحدا كان او كثيرا
مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفي الاستثناآت فيبقى قسم واحد
او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض عين
الاخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء
فهو لا يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس
نباتا او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الخلو فيه ممتنع
فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال او العنادية
فلا ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا
حيوانا واما ان يكون شجرا انه جواب من قال هذا حيوان شجر **اقول** المنفصلة الحقيقية

ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لانها مانعة الخلو
ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض
جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان البواقي من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين
جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة متالفة من نقائض البواقي او حمليات بعددها يشتمل كل
واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط
فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين
وجميع ذلك ظاهر وهذه القياسات كانت غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج
اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متنافية

اشارة الى قياس الخلف

قياس الخلف مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك
فيها او يثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د
ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض التالي وهو تاليها ونقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض
المقدم وهو ان ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق **اقول** المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات
الشرطية كانت مذكورة في كتاب منه ولم ينقل الى لغاتنا اجتماع [illegible] قياس
الخلف بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاشكال المذكورة
عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف والذي استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين
احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة و
حملية يشاركها تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك
وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها تقترن بنقيض المطلوب
على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكورة وهي
مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى
فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب
غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظن انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احدهما ما جعلت كبرى

شارح [illegible] در اين [illegible] قياس الخلف [illegible] فرق ميان خلف [illegible] از جهة [illegible]
بود [illegible] باستثناء [illegible] اثبات مطلوب
[illegible] نقيض مطلوب [illegible]
[illegible] مقدمات قياس خلف [illegible] موافق مطلوب [illegible]

الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب ومن [illegible]
والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المذكور قولنا ليس كل ج ب والمقدمة الاولى
كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا
ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه
اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه
صحيح لا شبهة فيه الا ان [illegible] بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك ان [illegible] المعلم
الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني
والاستثنائي فكيف يعد منها [illegible] ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة
[illegible] وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ الحكيم الفاضل المحقق افضل الدين
محمد بن [illegible] المعروف بالكاشي قدس الله روحه ذهب الى ان القياس هو
قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها لمقدمها الى حملية
مسلمة مثلا المطلوب ليس كل ج ب والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل
ج ب فنقول ان كان كل ج ب فكل ج د فهذا وجه [illegible] والحاصل ان الخلف
هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته [illegible]
فيه الى تاليف قياس لبيان التالي [illegible] اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام
وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا دائما [illegible] ب فعلا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه
بعض ج ب دائما حقا [illegible] المقدمة المذكورة بالضرورة فهو ليس بحق فالمطلوب حق
والخلف اسم الشيء الرديء [illegible] ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير [illegible] ما يقال انه سمي
لانه ياتي المطلوب من خلفه [illegible] الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع
آخر وهو يقابل المستقيم [illegible] المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا [illegible]
المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا
والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض
المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب
فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد
من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه [illegible]

الخلف بانه لا يشترط فيه الا ان يكون بعد قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يكفي
ان يتبدل به ويكفي فيه انتاج ما هو خلاف الفرض ولا يشتمل في الاكثر الا على بطلان ما جعل
في العكس مقابل النقيض والنتيجة والعكس لا ينتج في العلوم الا ترى ان الخلف الى المستقيم و
الخلف في المطالب التي لم يعتبر بعد لا يفيد بقرب المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك بتفضي
تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب ما يظن انه هو ويبنى الخلف
عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي صادق ولم يدل على انه هو المطلوب او من
لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس فيما في القياسات
المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو الغلط في كون الخلف
صالحا لاثبات ما هو اتم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح في الخلف اذا عرف
الحال **قال** واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال فيما يتعقد من الشرطي او من الحملية ولسنا نحتاج اليه
الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها
فينتج نقيض المقدم الآخر على حاله **اقول** اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في
بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين وعكسه باخذ نقيض النتيجة المطلوبة
اثباتها الى احد المقدمتين ويكون من المستقيم على هيئة احد الشكلين الآخرين لينتج ما يقابل المقدمة
ويكون من المتفق عليه فاذن النتيجة محالة وبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المسلمة ولا للتأليف
المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما
رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحال الى نقيض
القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة
كانت في المثال المتقدم ليس كل ج د [illegible] فنقيض [illegible] وهو كل د ب [illegible] الى
المقدمة المسلمة وهي كل [illegible] على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض [illegible]
فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج على الضرب الرابع من الشكل الثالث
[illegible] المستقيم ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف وعلى ما كانت النتيجة التي [illegible]
في القياس الخلف رد الخلف الى المستقيم ملاحظا الحال فيما يتعقد من الشرطي المذكور
اولا [illegible] الخلف اليها ومن الحملية المسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه الآن

[illegible] الموجب لانه يبتني [illegible] الشكل الاول فقط
لذلك اذا اردت صدق قولنا كل ب ا بالخلف فنقيضه وهو قولنا ليس بعض ب ا [illegible] ان كان قولنا كل ج ب
كاذبا فنقيضه وهو قولنا ليس كل ب ا صادق وينتج من هذه المنفصلة ومن مقدمة [illegible] سالبة جزئية
[illegible] المقدمة المفترضة لا ينتج في الشكل الاول [illegible]
[illegible] في الشكل الاول [illegible]
[illegible] في صورة الخلف الى صورة [illegible] المستقيم اليه واعلم ان المطلوب اذا
كان موجبا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية [illegible]
ناتج الثاني او قياس الثالث فاذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى
مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة
الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب صغرى رد [illegible] على هيئة الشكل الثاني
وان وقع في هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة فيه تلك المقدمة اية صغرى كانت
او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فارتد [illegible]
على هيئة الشكل الاول وان وقع في هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى
وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض المطلوب الصغرى فارتد على هيئة الشكل
الثاني وان وقع في هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين ذلك بالاعتبار

النهج التاسع في بيان قليل للعلوم البرهانية اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق

القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات
الواجب قبولها ان كانت ضرورية تنتج منها الضروري على الضروري او ممكنة تنتج منها
الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريريات كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة
والخطابية مؤلفة من المظنونات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت والمقنعة
والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة
وبالجملة مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة
بل من الصدق فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن ولا تلتفت الى الا يقال ان البرهانية
واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية ولا ميل فيها ولا نادرة والشعرية
ممتنعة كاذبة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي
التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك المتحيرة المغالطة على سبيل التغليط فان كان التشبيه
بالواجبات وهو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات
يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم
اقول لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان

احوالها العادية وهي تنقسم بها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا
او تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او
غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا
او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به
هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو
المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر
اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون
التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت ضرورية بحسب
الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية الوجوب
وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات
واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات وهي صنف واحد من التقريريات
وهي المتسلمة من المخاطبين والجدل اما مجيب يحفظ رايا يتولى ذلك الراي وضعا وغايته
سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغايته سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف
اقيسته ان كان من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل
يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات و
مشهورات فصورها القياسية ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء او ...
غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا التيقن جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني
الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من
المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي ليست المشهورات
الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكان موادها هي ما يصدق
بها بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتج كان
او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان لا يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد و
الصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة

من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها
او لم تكن وهي التي لها هيئة تقتضيان تاثر النفس منها لما فيها من المحاكاة او غرابة
ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه محاكاة
ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل و
المحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه
هي الاقسام الخمسة بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية لانها
انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما افتتن بالمغالطة صناعة ولذلك افردها
الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب
او الامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف
من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات ... وية
التي لا ميل لها الى احد الطرفين والا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر
من الممتنعات ويكون بحسب هذه من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة
واما الثاني فهو ان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق ...
الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين
اليه كانوا اكثر عددا او اقرب الى التحصيل ورد عليهم بان ذلك باطل فان استعمال
الجميع البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول شنيع ليس مما يوجبه
تعليم المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة وقد سبق ذكر بعضها والقياسات
المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا
كذلك ويشاركها الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفهما في الغايات
والمشبهة منها بالواجب قبولها تسمى سفسطة المقابلة للفلسفة والمشبهة بالمشهورات شغبية
المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها
اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتهما والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة
شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمنفعة
الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع
الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون

البواقي **اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية** كان المطالب
في العلوم قد تكون ضرورية الحكم فقد تكون ممكنة الحكم وقد تكون وجودية غير ضرورية
مطلق كما قد تتوقف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها ولكل جنس
تخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري
غلطا او حريا **اقول** ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا
ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية قد ينتج فيها فاشتغل
الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان
المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي ككون الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي
لجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلول او وجودية كالخسوف للقمر دائما
ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وفي تحقيق الامكان بحسب لا
لاجهة وتكون وجودية ايضا اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية
كوجود اللحية للرجل او مسن وتحريك الفك الاسفل للحيوان او اقلية كالاصبع الزائد للانسان
واقلي الوجودي اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري ان حمل للموجب والسالب
ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا او متساويا والمتساوي المطلق وان قل باعتبار
الوجود فعلى كل حال المطلوب لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما
وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل
الا الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان
فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد تكون ايضا مطالب للبرهان بحسب التحقيق
اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور
على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات
بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون مطلق وجودها للكواكب
بل نفس وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من
الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على المقدمات
وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري
مما تكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا تكون كذلك بل تكون اما جميعها غير ضرورية

او بعضها

او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الشيخ حكم بان الصغرى المطلقة او الممكنة
مع الكبرى الضرورية كانت قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فكيف
لا يجوز ان يستعملها المبرهن لمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا
في مجرد صورة القياس واما هنا فان كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك
ان البرهان لا تأتلف منها على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان
لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك
كاذبا فلا يكون في الاقتران منتج لهذه النتيجة والتحقيق الحكم بوجود الضحك لكل واحد من
الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يعطي الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يعطي
الحكم يقينيا الا اذا استنده الى علته الموجبة اياه والمقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه
ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران
علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان كونه ضاحكا علة اولى بغير كونه ناطقا وكان الحكم
الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينيا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها
بالنسبة قولنا كل انسان فطبيعته اي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت
ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان
انما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا تفتقر لان النتيجة يتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من
جميع ذلك ان القياسات في المطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات
والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد الشيخ ان يرد على الكاتبين فقال ولا
تلتفت الى من يقول ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون
غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به
وانما قال ذلك عن قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا
ان المطلوب ينتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان فينتج من غير الضروريات
ولم يرد به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او
اطلاقها صدق ضروري **اقول** ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات
يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول فهم اكثر من تأخر عنه
من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صار في الحاصل

غير م

الممكنات م

الضرورية

العلوم الطبيعية وما تحتها ينتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم من جنس طلبه
وجه ذلك ما دعى بهم الشبهة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او
الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهاني يطلب اليقين في كل حكم ضروريا
كان او غير ضروري فينتج في كل حكم ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق في جميع ما يصدق به
مقدمة كان او نتيجة بالجهة التي لا تزول عنه هذه جزء اول متعلق بالتصديق اليقيني غير التي هي جهة
لبعضها ثم ان الشيخ اوّل كلام المعلم الاول ليطابق الحق فقال انه
يحتمل احد معنيين احدهما ان يعني الضرورة التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان وبيانها
وانما خص الضروريات منها بالذكر لان البرهاني يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الأخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يعني الضرورة التي
يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتايج اليقينية وهي الضرورة الثانية الاخيرة بالحكم
قال واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في
كتب القياس وما يكون ضرورته ما دام الموضوع موصوفا بما وصف لا الضروري الصرف
وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي
في المقدمات اقول قد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم
من نتيجتها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل اي تكون اعرف منها
لتكون عللا لها وثالثها ان تكون مناسبة لنتايجها وذلك بان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها
باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان
الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات واما
بحسب الوصف اي تكون مطلقة بوقت ما مثلا لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره ذو
المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول
بزوال نوعيته وذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول
بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء
ولا يزول اذا صار نارا والقابض اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار سخيفا و
لا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما

هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط يكون على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان
يكون كلية وهي ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا اي
لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحس على الانسان
لا يكون حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع كالضاحك على الحيوان لا يكون
محمولا على ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حملا عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه
الشروط مختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ منها على ذكر الشرطين
من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول مختص ببرهان اللم وسيذكره
مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين
المذكورين اوليا منسوخ كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قال
واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة قد عرفت ذلك وعرفت
خلاف من يخالف فيه واما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر اقول قد ذكر في النهج الاول
ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وبين
ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون
في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده
للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو لتحقيق جنسيته وقد ظهر مما ذكر خطاؤهم فالمطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا
احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان
لانه محمول على الحيوان وهذا بيان حمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان
النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما تتصرف في الجسم
ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم
بل جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول
في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب هو اثبات الجسم للانسان بل
العقل لتعقل له وانما يطلع العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان
المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمول المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا فانما يكونان
على احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول

مقدمات العلوم وموضوعاتها

وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة

اقول موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير لعلم الطب او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرض كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم راجعة اليه بان يكون هو بعينه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي تكون اثباتها لموضوعات هو المطالب فيه

موضوعات العلوم قد يكون امرا واحدا وقد يكون امورا متشاركة

قال ولكل علم مباد ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين في نفس التعلم فتشكل فيها واما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تختص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات المخصصات وكل اصل موضوع في العلم فانه

البرهان عليه في علم آخر

اقول المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما التصورات واما التصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرضي ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يجب التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدرت بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم الى ما يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن شانها ان تبين في علم آخر وهي مباد بالقياس الى العلم المبتني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في اوائل العلوم كما في الهندسة وقد تختلط بالمسائل كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مختلطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصصها بذلك والحق ان حكم الكل في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد منها في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير المشاركة واما بما يخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي

المبادي اما تصورات وهي حدود ... واما تصديقات

والتصديقات ... العلوم المتعارفة والاصول الموضوعة والمصادرات

هو المثبت والمنفي بالمشترك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد تخص بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول آلة متخصصا بتخصيصه فان المساواة المقدارية غير المساواة العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويبرهن فيه وهي مطالبه والنافل اتباع قال التصديقات اما واجبة القبول وليس علمك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة بحسب حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيها شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة بحسب حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يختص بل الواجب قبولها وذلك عند التصديق بها بغيرها اما ان لم يصدق بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخ والله اعلم

في نقل البرهان وتناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على سبيل التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما ان يكون الموضوع في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى بان يسمى الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون موضوعا تحته مثل الموسيقي تحت علم الحساب **اقول** العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فانها اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس

المسائل

اصناف النسبة بين كل علمين ثلثة

ودليله ان المصادرات تبرهن عليها في غيرها ... عند البناء عليها ثم من موضوع الصناعة ... ان المشهور عليه ... وليس له اصل الا وجب قبوله ...

في نسخة

على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ان يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بالحالة الخارجية كالاكر مطلقة ومقيدة بالحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ان يكون الموضوع فيهما شيئين ويكون موضوع العام عرضا عاما لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على احد هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فانه موضوع تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط المفروضة في سطح مخروط ما اي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منه وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وقد يكون تحت الموضوع تحت لغة انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق ان تتحد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كما تقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في الجنس او لا يكون فان كان فهو كعلم الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى النفسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يتبع لبعض مسائلهما التي في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تخص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث

العلوم المتداخلة ثلثة اصناف

هي ما يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع الآخر اما بان يكون العام جنسا والخاص نوعا او بان يكون العام مطلقا والخاص مقيدا او بان يكون العام عرضا عاما للخاص والعلم الخاص تحت العام في الكل وجزء منه في الاول

العلوم المتناسبة ثلثة اصناف

هي ما يكون موضوعاتها واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار او متعددة بالذات متحدة في الجنس او في ماهية جنسية لها وهي متساوية في الرتبة

العلوم المتباينة صنفان

هي ما عدا المذكورات وموضوع احدهما ان كان مقارنا للاعراض خاصة بموضوع الآخر فهما متباينان بالموضوع والاول تحت الثاني والا فمتباينان مطلقا لا ترتيب بينهما

كون علم تحت آخر على اربعة اوجه

عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك
كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف
والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها
من حيث يعرض لها نسبة عددية تقتضيه للتأليف وكان من حق تلك النسب اذا
كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب
دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مغايرا للاعراض الآخر الباحث عنها
فهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون
علم تحت آخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون موضوع العالي جنس الموضوع السافل
الثاني ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها
ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل
من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة هذا
الموضوع **قال** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما تصح
في العلم الكلي الموضوع فوقه على ان كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي
السفلاني **اقول** العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني
كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة بنفسها انما يكون مسائل في العلم الكلي فيتبين فيه
وذلك كقولنا ان الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل الاربع فانها من مبادي الطبيعي
ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تأليف الجسم من
اجزاء لا تتجزى مسئلة في الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع
هناك ويشترط في هذا الموضوع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يتبين بها في
الفوقاني لئلا يصير البيان دورا **قال** وربما كان علم فوق علم وتحت علم و
ينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية
وهو العلم المسمى فلسفة اولى **اقول** العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي
فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينها تختلف على الوجوه المذكورة فالطب
عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي
بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع

اكثر المبادي الغير البينة للعلم السفلاني [illegible] مسائل للعلم الفوقاني وقد يكون بالعكس

الفلسفة الاولى اعلى العلوم العقلية

من الحيوان وقيد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يعرض بعض
العوارض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد
من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى فان علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض
الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وشبه
ذلك هنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل
البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمهما بهذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك
فالقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما
ان يكون علم مبتنيا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل
منقولا من علم الى العلم الاول الذي يحتج بما يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون مستفادا من جهة ان يكون في علم آخر وانما نقل ذلك
العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كما في المناظر والموسيقى فان من حق براهينها
ان يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو وجدت من
نور البصر ومن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران
لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليها وهو السبب بعينه لكون
الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي
قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة**
الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر
لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي
السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي للسبب
وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط
اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته
في نفسه فالحد الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة ربما هو معلول
لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا منها ويسمى دليلا مثال ذلك قولنا كان كسوف قمري
فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة

ذكر وجهين لنقل البرهان من علم الى آخر

واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط و قد ثبت التربط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيثبت الكسوف ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس بها سا حلياتي القياس بحدوده مشترکة ويكن الحد الاصغر محموما والحد ان الاكبر قشعريرة نافضة وحرف والمعلول منها القشعريرة **اقول** الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو البرهان المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشترك برهان لم في الحدود ويختلفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه يعطي السبب في الوجود وفي العقل والعلم اليقيني بالسبب مانع عن افراد العقلية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى السبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان برهان ان ومقدمات هذا البرهان اقدم في العقل لانها اعرف عندنا وليست اقدم في الطبع واما عرفانية وان لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود ولكن يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني حملي يمكن ان تجعل بيانه برهان لم وفي الدليل بخلاف الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالكسوف وتوسط الارض فقط مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة اللاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تمته العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان محمولا على المتعارف من العبارة **قال** واعلم

إذ لا مساواة قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر **اقول** وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم وحمل الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطق قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وما يزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار وعلة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون في البرهان برهانا لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود في غير الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة ايضا وجه كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشارة الى المطالب** من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض **اقول** المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي منها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة كسته وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على البسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار **قال** ومنها مطلب ما وقد يطلب به مفهوم الاسم المستعمل **اقول** ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب

قوله تفسير الصحيح الخلق بحسب الاسم فيرد بما يدل عليه الاسم بتميزه عن غيره ويطلب بحقيقته تقدير الكلام الملك
بحسب الاسم متقدم على مطلب هل اذا اجيب بما يدل عليه الاسم المستعمل في المطلب مفهوما فانه لو كان ... الاسم
مفهوما اكثر الى الطلب فيصد عن تقديره مع مطلب هل ثم قال ... النقطة موجوده فانه يجتمع عليه النقطة اذا
... عليه اسم النقطة ... ففهم منه ... فانه اذا كان ... الطلب ولا تقدمه ...

بما الاول سوال عن ... ويجاب باصناف المعرفات جواب ما هو كما تقدم
ذكرها وقد يقع الحد والحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني سوال يطلب معنى مفهوم الاسم كقولنا
ما الخلاء واما لم نقل عن مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغويا يجيب السائل
عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل الاسم
عليه بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء
مما يخرج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم **قال** ولا بد
من تقديم مطلب ما على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل في المطلب
مفهوما وكيف كان فان الحد فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل في جزء المطلب مفهوما **اقول** المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم
يجب ان يتقدم على مطلب هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه المستعمل في الخبر
هذا المطلب تمييزه عن غيره فان المتقدم على مطلب هل هو الذي يطلب بشرح الاسم
الذي لا يفهم مدلوله الا مجملا دون الاول ويقدر كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل
في المطلب الخبر ... بانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يجب
المسئول عنه واما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والمحدود ذاتا
يكون بحسب الذوات المعتقدة كان المحدود ذات محصلة واذا كان المدلول لا يكون
حدا او مفهوما كان لا يحصل تلك الذوات اعني وجودها الا معلوما فلا يكون السوال بهل
البسيط فائدة وفي لا يكون السوال بما قبل هل فوقه وكيف كان فان الحد فيه شرح
الاسم اي كيف كان الحال فان الحد في السوال بلفظ ما هذه التي تتقدم على مطلب هل
هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي
يستعمل على انه جزء المطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعمل اسم الخلاء
على انه جزء المطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما جزء المجموع ويكون
قولنا جزء المطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز من المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر
لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما صحيحان والا صدق ان يكون هكذا
اذا لم يكن الاسم المستعمل هذا بازاء المطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن عن
حذاء المطلب ...

المحمولات التي اوردناها وذلك واضح **قال** فاذا صح للشيء وجود صار
ذلك بعينه حدا للذات اوسما ان كان فيه تجوز **اقول** معناه ظاهر ومثاله اما اذا
قيل في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بيّن في الشكل الاول من كتاب اوقليدس
صار قوله الاول بعينه حدا بحسب الذات **قال** ومنها مطلب اي شيء ويطلب
به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ اي شيء وهو الذي يعد في اصول المطالب و
يطلب به تمييز الشيء عما عداه **اقول** قد يجاب عن اي شيء بما يميزه تمييزا ذاتيا وقد
يجاب بما يميزه تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول
لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة
وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة تبقى يطلب تمييز كل واحد من
مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره في مقامه **قال** ومنها مطلب لم
الشيء وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب
هل فقط او يسأل عن علة السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق
بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك ان هذا المطلب
بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل **اقول** مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق
فقط كما يقال لم مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس
الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما ذكرها المنكرون فللمتقليين ان يقللوها بان
يجعلوا اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب للتصديق ويطووا الباقية فيهما و
على هذا التقدير يمكن ان يطووا مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الامهات هي مطلبي
ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط او عن
ما هو السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل بالمرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف
فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه
بالقوة ويطلب العلة فيه **قال** ومن المطالب اية كيف الشيء واين الشيء
ومتى الشيء وهي مطالب فرعية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى
عنها كثيرا بالمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته

الى الموضع المطلوب حال. **اقول** لم يورد الشيخ مطلب كم وكيف وما يجري مجراهما من الجزئيات
المشهورة فهي فرعية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولانها
فائدتها فان ما لا يكون له لا يسأل عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان يعد في الامهات
ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بما ينسب
الى الموضوع فيقال هل زيد اسود وهل هو في الدار وهل هو الآن. **قال** فان
لم ينفطن لذلك لم يتم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد. **اقول**
فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيف وفي اي
مكان هو وفي اي وقت هو وفي [illegible] بكل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا
عما عد قبلها.

النهج العاشر في القياسات المغالطية

ان الغلط
قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المأخوذ قياسا ليس بقياس في صورته وهو
ان لا يكون على شكل صورة منتجة او يكون قياسا في صورته لكن ينتج غير المطلوب او قد وضع
فيه ما ليس بعلة علة واما ان لا يكون قياسا بحسب مادته اي من حيث اذا اعتبر الواجب
في مادته اختل امر صورته واذا استقام فيه على النحو الذي قبل كان قياسا ولكنه
غير واجب التسليم فاذا روعيت احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين
فيهما وفي النتيجة لم يجب التسليم فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته
وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب
الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى
واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعنى فاذا روعي في القياس صورته ثم ما شرط
اليه من احوال مادته لم يقع غلط من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة
ومن المصادرة على المطلوب الاول. **اقول** الغلط يقع اما بسبب يرجع اما الى التأليف
القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول
فقال ان الغلط اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم
الاول ثم الذي يرجع الى التأليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى
مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المأخوذ قياسا ليس بقياس في صورته
ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى البعض او بحسب نسبتها

الى النتيجة والذي يكون بسبب نسبة بعض المقدمات الى البعض فهو ان لا يكون على شكل من ضروب
منتجة وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة
المقدمات الى النتيجة فلتة اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول
غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره
الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح كاشف الى ان يفرغ من القسمين ويشتغل بشرحه والثاني
هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار
بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي
يرجع الى المادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث
يكون منتجة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس وجب عن ان يكون
منتجة والبيان [illegible] او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا
في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق
من حيث هو ناطق بحيوان فلا شيء من الانسان انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود
الا مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه
عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى
وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة
وهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما
اي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة
المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله واذا كان حدان
من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب
الاول تشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين هي عين الوضع
والحمل وهي التي يحمد حدها الآخر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف من
مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر و
كل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد بهذا يكون ظاهرا غير
ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة تتعاقب بعد النتيجة والمقدمة

المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط
من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما اشتملتا
على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتألف مع النتيجة اما من حدود ثلثة اقل
مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل
مما يجب وهو المصادرة على المط فالخلل فيها راجع الى الصورة دون المادة ولذلك
جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتأليف
القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال
الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التأليف واثنان
يتعلقان بمجال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط
فاذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ
بقوله فاذا زوحم في القياس صورة ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع غلط
من قبيل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط الاول
قال هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن
بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ
على بساطتها او تركيبها على ما قد علمت ومن جملته مثل ما يقع بسبب الانتقال من
لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كانه للكل وما يكون
للكل كانه لكل واحد ولا شك ان بين الكل وبين كل واحد من الافراد فرقا و
ربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه
اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول ان امرء القيس كان
شاعرا صح ان امرء القيس كان مجودا وان امرء القيس الميت شاعر مجود فيحكم
بان ذلك الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج
وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس
شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية
وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى مزدوجا ولكنه بشركة في اللفظ وهذه
مغالطات مناسبة للفظ اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون

الغلط راجعا الى التأليف ختم بقوله هذا الى هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني بقوله واما
ان لا يكون الغلط فلغلط آه هذه اخت التي في اول الفصل من قوله الغلط قد يقع اما بسبب
في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي
هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدأ بالقسم الاول وهو على
ما ذكرنا ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد
او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل للمعنيين او في
وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول
والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت في النهج السادس واورد
لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي اللفظ المحتمل على الاطلاق على الجميع وعلى
كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملته مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك
ان بين الكل وبين كل واحد من الافراد فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ
المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يشتبه على بعض اهل النظر ويسمى في الفن
باسم الخمس والفرق هو ان الكل يشتمل الاحاد معا وكل واحد يتناول الواحد
على سبيل البدل بشرط احدهما ان لا يكون مع الآخر وغيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ
واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا
فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ يكون فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد
الى القسم الخامس واورد مثالين احدهما انه اذا صدق ان امرء القيس كان شاعرا
وصح فيظن انه يصح قولنا ان امرء القيس كان وقولنا امرء القيس شاعر وذلك
لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد
من لفظي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظ كان
فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمحمول بجملته دال على ثبوته في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح
الثاني لان افراد لفظ كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول بنفسه فكانه
يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظ كان يدل على انها رابطة
لا دالة على الزمان الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحده لا فرق بين قولنا كان

شاعرا ومن قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم من حمل الشاعر على امرء القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني اما اذا قلنا الخمرة زبيع وهو وضع فبطل ان يصح قولنا الخمرة زبيع الخمرة فرد على قياسه اما اذا قلنا العسل حلو واصفر فيصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاشتمال على العكس من هذا القسم السادس وقيل بان يبطل ان اذا قلنا ان امرء القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين فيصح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا باب ما يكون الغلط فيه ايضا بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل على الجيد الشاعرية فقد اغفل في المحمول كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا يكون شركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظ يتقدم قوله وهذه مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسيذكر الثالث والثاني في الاقسام **قال** وقد يقع الغلط بسبب المعنى العرفي مثل ان يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذنا بالعرض مكان ما بالذات وبسبب الاحق للشي مكان الشي وباخذنا بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك **اقول** يريد القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما قررنا في صدر الكتاب فاذن هي اما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكر ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه والآخر ان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان ذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك

ايهام

ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزء القضية شيئا من معروضاته وعوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا يشابهه او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذنا بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزء من القضية وبالعرض بمعروضاته ومعارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل فيه لا يكون كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع من قضايا لا يتألف منها قياس وهي المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ولنعد الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذنا بالعرض مكان ما بالذات وهذان القسمان المذكوران من الشق الثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو من باب اخذنا بالعرض مكان ما بالذات وتكلم في قرينة النهج الى ان الرابع اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه و الخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كالقيود والرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل واما اورده الشيخ هنا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قال** فجميع اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذنا بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بتبكيته **اقول** لما ذكر اسباب الغلط اعادها ليسهل الضبط فاشار بها الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما ما ذكره وهو اخذنا بالعرض لقوة مكان ما بالفعل و ذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض كبيان الحصر **قال** والكثرة مما دخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية ومن النكت لنعت المعنى وهو الجيد اللفظ ثم راعى اوزان القياس معانيه بالالفاظ وراعاها بعد انتهائهم لم يخل بها فيما يكثر من المدخن

ثم

او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي
عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعتقده على نفسه مُعاوداً ومراجعا
فغلط فهو الذي لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له **اقول** اسال الله تعالى
الى العصمة والتوفيق وبه الحمد وحده يقال التفت كيفية اي نظر اليه يريد ان من عرف
الاصول المذكورة واحكمها أمن من الغلط فان سبب الغلط اما الجهل او اهمال بعض الشرايط
الصحة والذي يعرف شرايط الصحة واسباب الغلط بقول مخلص وهو انه اذا لاحظ
المعنى وهجر ما يحدثه اللفظ اي الاغلاط الذهنية وما يتبع من احوالها في الخيال وبالجملة
اذا ترك اعتبار اللفظ ووجد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يكتف بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة و
من المصادرة على المطلوب فاذا راعى شرايط القياس امن من الغلط بصورته واذا
عرف ان المقدمات من اي اصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى
شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشرايط
وتكرار المعاودة الى تنقيد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية و
تعلمها وبالله التوفيق واليه انتهاء الطريق والحمد لله الذي وفقنا
لهذا الكتاب والاتمام وعلى النبي الامي الصلوة والسلام
وآله واحبائه الطيبين الطاهرين
التحية والاكرام
الى يوم
القيام
تم

اللفظية واذا راعى اجزاء القياس منفصلة
بتركيبها امن من ... المتعلق
لتعلق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الاوهام يعارض العقل في ماخذها والباطل كثيرا ما يشاكل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلها معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمرين للذهن وتدقيق للنظر والانقطاع عن الشوائب الحسية والانفصال عن الوساوس العادية فان يسر له الاستبصار فيها فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بها مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كل من ليس به اهل التحفظ وامر بالضن كل الضن وانا اسال الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا اقول الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اي هي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالنسبة الينا وختم بالالهيات التي هي اقدم منها في الوجود وبالعكس الى نفس الامر متدرجا في العلم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي هي عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الاولى مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها ما يحوج الى التأخر عن احد العلمين الى الآخر المقتضي لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصد ذلك لزمه ان تبين ما بني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اقرب ما يحتاج اليه مقاصده والشيخ بنى على مسئلة تبتنى هو الداوي وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الحال فيه اعني الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها والكل يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه انما ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد

معنى ما اصطلح المصنف في الكتاب عليه من الوهم والاشارة في التنبيه

تحرير محل النزاع المبحث الجزء الذي لا يتجزى

المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف مغالط
ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما
مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم متولفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين المحدثين وثانيها كونه متولفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج و
البينات هكذا قال الفاضل الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير
متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور
الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فيجي القول فيه ان شاء الله تعالى **قال**

المذاهب المشهورة اربعة

وهم واشارة قال الفاضل الشارح يعني ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل والسوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم
اياه فسمى الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل
المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في
اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه و
لما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن
ابطاله بالاشارة **قال** ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول**
فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع
التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء ولا يمكن ان
ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل وسماها باسمها **قال** ينضم عندها اجزاء غير
اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان
الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع

في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة بين اصحاب هذا الراي
اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينقضهم به على ما ينبغي ان ينقض
ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي
وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة
كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد يسمى الاول بالكسر والثاني
بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة من ايراد الفرض ان الوهم ربما
يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي و
غير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا
وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها باثباتها الا في
الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب
قال ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الاخر وان ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء
شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين
عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا
بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول يناقض كونه حاجبا لهما والثاني يناقض الحكم الثاني
وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء
والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو في نفسه
مناقض للحكم الثالث ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كالسياق والثالث يقتضي
التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما
لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي
كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع
بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني
الاول والثاني فان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير
ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان

احالته الظهور وصح برفع الثاني بتقديره انه ليس ولا واحدا من الطرفين ملاقيا بالبروز
وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولا نزاع احالته مستلزم للمط
وانما وجه الى اثبات القسم الثالث مع أن الى قصده قد عرفت لانه لا يريد الاقتصار
على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل
جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قال** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه
مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يمكن له بدٌ
ان ينفذ فيه **أقول** يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فقرره اولا باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فعندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم
يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن النزاع فيه مفيدا
ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج اليه الى بيان اشار اليه
بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لان ما قصدنا العبارة والمعنى ان الطرف لو
جوز ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ في الوسط **قال** فيلقى غير ما لقيه والقدر
الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة **أقول** اي فيلقى الطرف حال النفوذ من
الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون
اللقاء المتوهم للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من كل من الجانبين فلزم تبعيض
قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط
قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه
عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة اقسام و
الفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني و
أقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة اول وهو حال المماسة
ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا
انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات والابانة

مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم
شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن
هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قال**
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر والطرف ملاقاة
الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف
ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يمكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة
بالاسر بل تخلف فراغ والقسم ما يتلاقى **أقول** اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف
الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل له فانهما متلاقيان بالاسر
وح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه
اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا اللزوم يناقض الحكم الرابع
المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان
كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء
والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلث المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء يستلزم القول بما قد نفيتم شيئا اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها
بالكل او البعض وذلك يستلزم القول بما قد نفيتم شيئا اما امتناع تألف الاجسام منها
او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة
والفاضل الشارح اورد في نفي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة
وينقسم الى الماضي والى المستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت
الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا
ينقسم ما يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى
وبحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **قال**
وهم وانشاذ ومن الناس من لم يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية
أقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهو لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها ادعنوا لها وحكموا

بان الجسم يشتمل على الانقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة
وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى
فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو لا يمكن ان
يحصل فيه ثم انهم يعترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف من آحاد وان
الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم
يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم لا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم
يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا
به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء
كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قبل وقد [illegible] الزيغان
ولما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة
محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون
المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب
المذهب الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية
لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بكون البطء في بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاسم التشنيع من القول
بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قال ولا نعلم ان كل كثرة كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اقول قال الفاضل
الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة و
الاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها
اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يجب موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع
على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يجب موجودا في كل كثرة حقيقية
لانه لا يجب موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يجب موجودا في كل كثرة اضافية
فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مؤاخذة لفظية
قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قال واذا كان كل ما يوجد فيها مولفا من

آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد اقول
تقريره ان كل عدد مشاهد من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد
من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان
التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل
عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يجزم بالعدد قال الفاضل الشارح وذلك
لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس
يفيدها ايضا لان الافراد اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في حكم الواحد
وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الحقيقة او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا
بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا
ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على
التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض
فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز
في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب ما ذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة
بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير
قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي و
يرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز
قال وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
في جميع الجهات اقول هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من
كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا
عريضا عميقا فيكون جسما قال حتى كان الحجم في كل جهة فكان جسم اقول اي حصل
حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما كان مانع لان تدخل فيه اخر مثله قال الفاضل ينبغي
ان يثبت في المتن لفظ وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها ومن غيرها في جميع
الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام

عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها
لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي تعود اليها الضمير في قوله منها وان التاليف من الآحاد
انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يعرض اولا تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج
لكل تاليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان [illegible] صاحب [illegible] تفسير الاضافة
بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك
حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب
ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر
على هذا القدر لكفى في مناقضة الخاطر بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم
الذي فرضه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المتغايرة لا يتالف مما لا يتناهى اصلا **قال** كان نسبة حجم الى حجم الذي آحاده غير متناهية
نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر **اقول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله
فكان حجم والجميع شرطية متصلة وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان حجم كان
نسبة حجم الى حجم الذي آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية
اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظ كان رابط والمجموع تال للمقدم المذكور
والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد
منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مولف
من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف
من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيرهما جسما وذلك لان النسبة لا يقع
بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا **قال** لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد
التاليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناهيين هذا
محال **اقول** هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم
وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم المولف من عدد
متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل
لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من

عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه لكنه نسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال
فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهى
قال تنبيه ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية بالانفصال فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل **اقول** لما ثبت امتناع كون الجسم
مولفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانفصالات
الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل
مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وتمامه تنبيها لعدم [illegible]
في البرهان على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة ومعنى ان الجسم لا يجوز
ان يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام
المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون مولفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم
بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها ويصير الحكم بعد بيان
امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذي في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون
وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون وفي المتناهية ممكن ان
لا يكون فلا جرم حكم في الاول بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم
يصرح في الثانية بانه لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من
الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه
منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم انه يجب ان لا يكون والصواب
ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه
قال من الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو
الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة

قال القضية الاولى مهملة بكالمقر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب الا يكون لكل جسم
في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا
وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفي بحسب غرضه هنا وذكر
الفاضل الشارح هنا سوالا هو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا نهاية لها
بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لا متداد به حاصل على سبيل الوجوب فلم قال
الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب
عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك
لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب
ولا ممتنع فاذن ليس الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع
خارجي كالفلك اقول والاظهر انه انما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا
عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قال بل هو في نفسه
كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل فيه كما ذهب
اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر
كما هو عند الحس قال لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين
فيه كما في البلقة واما بتوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اقول الجسم
الذي حكم بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة
المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون
والثاني يكون اما في الخارج او الوهم فمثال الاول ما بالفك والقطع ومثال
الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم قال
تذنيب اليس اذا لم يمكن بالبعض من احاد لا يقبل القسمة وجب ان
يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب
لا يحصل فيه الطالب والمرشد المستبصر يرشد القدر الذي نورده اقول
لما بطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار هنا الى ابطال

احد ما يتوهم وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
ويتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة
وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة
الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب
الى مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم
قد اطنبوا الكلام فيه والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب
وفي بعض النسخ الذي اوردناه قال تنبيه انك ستعلم ايضا
مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
كذلك وانه لا يتالف مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول قد حصل الى ان
المذكوره ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون
الكمية القارة بالجسم الطبيعي اعني الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدل
في الجسم الواحد يجب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح
الذي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك
اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك
تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره
تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان المتصلات الغير القارة كالحركة و
الزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة
ينقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة تتألف من
اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي ومبدا المستقبل والحدود المشتركة
بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات
مغايرة لما هي حدود له بالنوع واذن قد ظهر ضعف الحجج المذكورة على اثبات الجزء
قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا اقول
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم للجسم ما

بين السطوح واللام الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معان احدها صفة للشي لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق على الصور الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيها صفة للشي بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا لا تنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم نعرف ان الجسم شي مغاير لهذه الامور فانا لم نعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع جوهريته او شي يصح له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي قد يتحصل به جوهريته **قال** وانه قد يعرض له

الانفصال والانفكاك **اقول** الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بنى ولها هذا البرهان على ما هي بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك وجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قال** ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفكاك قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين **اقول** يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها وانما اتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمع حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى باطلا الان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الصحيح للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه احدهما وينعدم بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول

قوله ما قبول انها هو الصورة الجسمية اما لم يقدر كونها في المادة قابلة للانفصال فظاهر واما مع تقدير كونه قابلة للانفصال فالمقبول اولا وبالذات هو الانفصال الذاتي قبوله يستلزم قبول الصورة الجسمية لان ما يحدث فيه الانفصال ان هو الصورة لا المتصل ولذا قال الجسم المتصل منها ان المراد بالمقبول انها هو الصورة الجسمية لان المقبول لا يكون الا هي

اقول قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده بالفعل وغيره هيئته وصورته متقابلان فالمغاير بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهر والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصور الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصور الجسمية وهذا انما يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء فتنتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقي ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية لا من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى ان ثبتنا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا والتنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يتقدم وجوده. **قال** وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي عند

الاتصال لم تعتبر الانفصال ولا الاتصال لانه لو قدر الانفصال لكان الحل قابلا لعدمه ولو قدر الانفصال لكان كذلك لا تعتبر قابلا له

الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبها فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا جزء له اتصال في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال ونفس الاتصال ليست قابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال يقبل قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهتمام في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وخروجا الى المادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى وخروجا الى المادة

لتحصيل الرد الى الشيخ وكون الوجود على ما لا

الوحدة الشخصية وتعددها لا تعرض المادة بعد تشخصها بالصورة

معارضة اثبات الهيولى من كتاب الامام

اخرى وتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الخارج
غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والاشكال
التابع [?] عارض بانه حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها
ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين
وايضا لم يكن من محلية اولى من الجسمية وايضا لا حاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل
التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال
حلول الجسمية المتحيزة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان
ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول
الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **قال وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان هذا انما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل
جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم المستدل
بامكان وجود الانفكاك والانفصال في التفريع لبعض الاجسام على كونه مقارنا
للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما
لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان
كان قابلا بحسب الوهم **قال** فان خطر ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد
الجسماني في نفسها واحدة **اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم
الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب
طرفه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه يستحضر وجوب
هذا الحكم على هذا الامتداد ويمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وما
تخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه
واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا
كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ
من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا

اخذ وحده موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيء اخذ كذلك وا
اليه يعود طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر وكذلك
في الامر من حيث هو طبيعة شيء واحدة في نفسه مغاير للطبائع **قال**
ومالها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه تشابه **اقول** وذلك لان الشيء المأخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتنافية معا فان اختلف
فقد اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف **قال** واذا عرف
بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك
الطبيعة **اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك
الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها
مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قال** لانها طبيعة نوعية محصلة
يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة يمكن ان [?] الا
مادة وبانها جنسا وبانها نوعا وهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست
بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات
الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية لانها انما
يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة
كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا
في بعض الصور شيئا كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
في سائر الصور له فكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان
يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك
دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات

عنه وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان
يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها فذلك وجود
المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره
لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسم طبيعة نوعية
واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم
لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي
يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا ان الحكم
بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن
يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته
لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة الى ما
عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما هي
بانه(?) وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان
المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض
الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتباره الكليات وتحليلها لعادة(?)
ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة **قال وهم وتنبيه** اولعلك
تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم
المركب من اجسام بسيط لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يتبع بحسب الفرض
والاوهام وما يشبهها **اقول** قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة
واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة
وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة
مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالجهة المذكورة ومقاديرها

بيان مذهب ذيمقراطيس وابطاله

في الصغر

في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها
وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل
وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون
انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها
افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة
المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه
مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويزهم انقسامها الوهمي
ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل
ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانفصال
الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون
الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك
بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة
متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي
ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا **قال** فان
خطر ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف
محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل
واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما
يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال(?)
الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة

ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المتوحدة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الوضعية والتي باختلاف الوضع بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط كالفلكية وقسم التي باختلاف العرضين الى ما يكون بسبب عرض قار بين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما الموضوع في نفسه وبالاضافي ما الموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسم من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا و بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الانفصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قال** اللهم الا لعائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل **اقول** يريد انما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما للفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة

١٠٦

الفلكية في النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال و الاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متفقة الطبع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال **قال** ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **اقول** يعني ان كل نوع مادي يستلزم ما يمنعه من الانفصال يجب ان طبيعته من المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متشاركين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية فقد انجر الكلام الى ان ذكرنا اشار اليه في الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو متمم لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع والعرض القائل بان الامتداد الجسمي مغاير لما هو عند الانفصال ومتجدد عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلافات بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخرى لا يجري في بعضها **قال الشيخ** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد لاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة **اقول** يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالشبهة وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبتت في المتن سهوا و ذلك لانه تقرير المسألة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان تكون نفس تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك

والا فيلزم الخلف وفي معدد هذا النمط نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تقومها بمعانيها وقوع الشركة الا اذا اعني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قال تذنيب**
اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مغارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا يستبعد ان لا يختص في بعض الاشيا قبولها المقدار معين دون ما هو اكبر واصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقي
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تتفرع على اثبات الهيولى واذا لم يمكن بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاوه متفرقة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير لها حالة في النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يختص في بعض الاشيا ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له بحسبه لكن هذه الهيولى الاولى وقد سماها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسما **قال اشارة**
يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمكن بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية **اقول** هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد ما يحتاج اليها في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدا المسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها عن المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب

الجليلة

الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة قال الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة لانه لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعا لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا فيمتنع ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما مشتملا على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع يجب الغرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات الغير المتناهية التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى ضعف الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد الى غير النهاية او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزايد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على الاول تتفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة

ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته
وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه و نرجع الى المتن فنقول انما
قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود
فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قال**
والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما
يتزايد **اقول** هو بيان المقدمة الاولى **قال** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد
تتزايد بقدر واحد من الزيادات **اقول** اشارة الى المقدمة الثانية **قال** ومن
الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اقل تفاوت يفرض بغير نهاية **اقول** اشارة الى المقدمة الثالثة **قال** ولان
كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد **اقول** اشارة الى الرابعة
قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قال** واية زيادات اتفقت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه كل واحدة
من زيادات يمكن وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد وهي هذه النقيضة قوله
قال والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان **اقول**
اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات اتفقت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة
اي واية زيادات اتفقت اذا اخذت معا فانها البتة تكون موجودة مع المزيد
عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن تفصيلا
معللا بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام فيكون تقدير الكلام
ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسرناه [illegible]
لا يحمل لام التعليل في قوله ولان متعلقا ولا الايراد لفظ ان وجه قال في تركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون
والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يكون يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة

النمط الاول

انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في غيره صدق على الجميع
انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد
يؤدي الى المحال فيكون باطلا قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة
وهي قولنا ولما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان
يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل
حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد البتة حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل
قوله واية زيادات اتفقت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تغييره المذكور
ونظم البرهان على وفق تغييره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس
كذلك لانه اذا حصل ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات
الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله البتة في بعد قال ثم لما كانت هذه
النقيضة اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير متناهية قصد اثباتها بابطال نقيضها
وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال
المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو
لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل
ما فوقه من الزيادة في بعد آخر فوقه فلا يوجد فوق ذلك البعد بعد فيكون امكان
الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قال**
فيكون انما يمكن وجود ما يشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة **اقول**
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور منها من جملة الابعاد
الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قال** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم **اقول** اي اذا كان لا امكان للابعاد
التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم
منه **قال** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده **اقول**

اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعها **قال** والالامكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو ح فوقه وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح بها اعتمادا على فهم المتعلم **قال** فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين بهذا وح **اقول** معناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الامع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو اخر الابعاد فيكون دليلكم مبنيا على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان ينتهى الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات اولا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فكان تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذا الحجة اقول فى القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع منع ظاهر وافصح اللزوم فان من نظر فيه حق النظر الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل الشارح فى اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المنع بعبارة اوفى وهى ان

[الحفظ الاول]

كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلة فى بعد اخر فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كانت لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فقد انقطعت فلا يكونان غير متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فلا يلزم ان يكون الكل حاصلا فى بعد اولا يكون وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موجودة فى بعد واحد وذلك يقتضى وجوب الاول اى ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى هذا ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لم يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يقتضى الاقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تلك المقدمة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر جعل لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المقدمة واضحة اللزوم بخلاف ذلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يعالج فى هذا المواضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه غاية المجهود **قال** وقد يستبان الاستحالة ذلك الا انه من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية **اقول** الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه من جانب الكرة لا متناهيات بعد الموازاة بالحركة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على باقيه بعدان ينفصل من الجهة التى تناهى فيها قدر متناه ويبان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى لا تتناهيان فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى

الجهة التي كانا يفترقان فيها وهما شهوران **قال** **اشارة**

فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود

اقول يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان فسر في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا حقق كان هيئة من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة ما يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قال** فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او الجسمية او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف بالحامل

اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان الحكم حكم نفس الجسمية اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا ما هو مطابق للمتن

قال ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد

النمط الاول

وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله

اقول هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين في هذا القسم بلزوم التشابه اولا في المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم في جميع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو ما يعرض للشيء مع ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار والتناهي فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من حيث احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه ليتضح والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مفروض عاريا عن جميع العوارض المادية كالانبساط والتركب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحكم المتلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلاف

العايدة الى العوارض المادية المذكورة. واطنب فيها بما لا يحبه الناظر في الاعلى
سوى انهم قايلة حاشا عن ذلك واذا كان فسد جميع اغراضه اذ ظاهر انما
قررناه فلا فايدة في ايراده **قال** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو
منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته **اقول** هذا هو القسم
الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين
للامتداد متوثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه
قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
كامر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في
الامتداد الا بعد كونه منشأ بها لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها
هذا. واما اورده الفاضل الشارح هنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال
الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض
لان الشيخ لم يجعل لزوم الحكم مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم الحكم في القسم
الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم
بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قال** فبقي انه بمشاركة من الحامل **اقول** اي
لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ
بعده **قال** فالهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي
والتشكل **اقول** وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصور الجسمية في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

قال وهم واشارة ولعلك تقول وهذا التقرير يشكك في اشياء اخر
فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا تشكك يرد على ما ابطل
به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان
يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان
الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا
ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض
من الفلك لا يمكن ان يكون شكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذ جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم
اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا التقرير يشكك
اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم
كليته وقوله يشكك في اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع
البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعضها فانها
في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاتى وجود جزء منه بخلاف
المركب فانه يكون بجزئية لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب
ولما كان الغرض اتم الاسباب خصه بالذكر **قال** فنقول لك **اقول** يريد
ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم الحكم المذكور في احديهما دون الاخرى و
تقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب
حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما عرض
جزءا له بعده مثل ذلك بل استحال ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا
واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر لوازمهما
بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه
قال ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه ملكة الكرية
ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئيتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا تكون لما ينفرض بعد ذلك جزءا كالكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول

صورة الكل صورة الكل اقول معناه ان الشكل حصل للفلك من طبيعة قوة
اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة ثم ذلك الشكل المعين الذي
لزمها ولم يكن الشكل من نفس هيولاه ولا من صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة
الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره
او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى
الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب
تلك الصورة والشكل لهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالعرض
بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا للكل بعد
حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية لهيولى الامتداد المعين والشكل
المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شكل الكل لكونه جزءا حادثا
بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احدهما مخفوضة
لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا
يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ
صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى الفلك وذلك في قوله فلما وجب
لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في
قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قال فهذا له عن
عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وبجملها وبجزئها اقول اى
هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الجزء والكل المضافان احدهما الى الآخر
ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن
قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة
اياها المتجزئة منها لطريان الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفرد لم يكن
هناك شيء يوجب الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا
وغير كل يجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب

اعلم ان الهيولى العنصرية في تجسمها [illegible] حصلت فيها تلك [illegible] الجسمية [illegible] ان يكون [illegible] نسبة واحدة [illegible] الى

النمط الاول

الا شيئا بشيء معتبر ما يختلف فيه من نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال
هنا لحقه من غيرها شيء يجب امكان وقوعها او حصول موضوع لحوق سابق
ثم شرح ذلك ان مقدارا ما هو كالجزء بحالة تخالفه اقول يريد ان المقدار لو
انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يخرج بهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضي
الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف
هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل يجب ذلك الغرض لا من
نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا
من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل يجب الغرض المذكور في الفصل المتقدم
الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان
يقتضي الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال هنا لحقه شيء من غيرها يعني من الحامل
ثم قال يجب امكان وقوعها يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسماني اليها لكونه صورة
ثم قال او حصول موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين
وقيد بهنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع
هو جرم الفلك ثم شرح ذلك المحقق ان ما لف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح
بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء
ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالتين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية
من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية ويلزم ان احتاجت
المادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف فيهما من غير احتياج الى
مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى
بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المتفرد عن
المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف
غيرها من الصور والاعراض المادية بسببها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر
لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي ولذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها قال تنبيه
هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية اقول يريد بيان ان كون

الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية وهذه
مسئلة يتبين عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك
لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير
ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف لحكم المذكور واما الثاني فـ
لما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة لكون
الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي
بعد **قال** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم
اقول اي لو كان للمحل وضع وهو قايم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون
منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات
كان بانفراده ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا عنه هف **قال** او غير
منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **اقول** وهذا هو القسم الذي لا يكون
المحل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان المحل
ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك
لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم
في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم فهو عند
فرض اشارة تنتهي اليه ولا يتجزى يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله وغير
منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة. **قال** فنقطة ان لم ينقسم البتة او خطا
او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا
ينقسم في جهة اخرى او ينقسم وان في لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم
في جهتين فيكون المحل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير
الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة فاذا فرض احدها
مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع

بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطلة لكونها ذات
وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصورها اياها
فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة
الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت
جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا في غيره فليس نقطة ولوضوح المعاني لم يتعرض الشيخ
لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه **قال تنبيه**
فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات
وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
ويتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا انه الصورة
لحقتها وصارت هي ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
[illegible] فلا يخ اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل وان حصلت
فلا يخ اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثالث
من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثاني ايضا محال لان ذلك الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت نسبتها
الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا
لاحد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان
وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد
نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبداهة
للايجاز **قال** فليس يمكن ان يقال انه ذلك لان الصورة الجسمية لحقتها
هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او
كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما
نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى

قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة. فلا يمكن
ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقها
هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب
لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية
توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء
اتفق بالقسر من موضعه الى موضع الطبيعي للماء فيعرض لها وضع هناك
ثم فسدت صورته الجوهرية بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها
والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا
الغرض الى الفرق المذكور **قال** وليس يمكن البتة ان يقال ان الصورة
عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا
كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي
بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا مخصص اقرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي
متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان
موضعا لهذا الصاير ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا البتة لانا جعلناها مجردة
اقول وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد
ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان
الامتناع فهو ببيان ان ثبت ولا نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي
يلحقها هي اولى بكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
ومع يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن البتة ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء
كل واحد مثلا كاجزاء الارض واما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال

الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما يقتضي نوع الوضع
لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي
اجزاؤه كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية
فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه
الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان
الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء
الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع
المائي الى الموضع الاول فتخصيص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق
وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهي سبب
لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع
الجزئي من ذلك القصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا الا لانا جعلناها مجردة الى الفرق
بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى
المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبادل
بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير من
هذا الباب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى
المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع يمكن ان يعارض
بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول
في موضع فالوجه في تخصيصها باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا
عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي
لا بعينه لتساوي نسبتها الى الجميع واحدة والوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في
تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق البتة
يفيد تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا مخصص

اي الصورة الجديدة لا تكون لها وضع سابق لانها جديدة ومع ذلك يحصل الوضع لها لحق تعينه لمكان وضع سابق

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها يحصل في احد الاحياز ويحاجب عنه بان كل صورة نوعية مسبوقة باخرى متعدية للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا الاشكال راسه ليس في الكتاب من عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة عند حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع في حين تجردها وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **قال تذنيب** فاذن قد ثبت ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت باقية حالة الانفكاك اما ان يكون بحيث ما يشار اليها اولا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فساده بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك اتى المصنف بالتذنيب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التذنيب والتقسيم المذكور فيه **واقول** ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر المصنف ان امتناع افتراق الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا فعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **قال تنبيه** والهيولى قد لا تخلو عن صورة اخرى **اقول** يريد اثبات الصور النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان اسلوب الحكماء في اثبات المقارنة فيعلم انها لا تخلو ايها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصورة بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما يقارنها وقتا دون وقت فاورد شيئا هي لفظ قد التي يتعدى مع الفعل المضارع

جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان الممتنع انفكاكها عن جميع الصور واجبا **قال** وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي لا محالة يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المشتركة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما ينفعل كما مر فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان لا يكون صور الاعراض لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قال** وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير معين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان خاص او وضع معين يقتضيهما طبيعته على الحكم بالنمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وحده الوضع فيما لئلا يقصر الحكم فيما فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفصال وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض

ان يكون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين وقد توضح ذلك
تفاوتها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لعود تشكل
الماء وبرده الى حالة الطبيعي و وضعه الطبيعي بانحفاظ جموده او اصعاده بالقسر
او بكيفيه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف
الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فانا
اسند اختلاف الصورة في العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها
المركب الصوال به وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات
قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه
تام من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وسائر الاحوال المذكورة فان ثبتت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وتحدد
الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك
لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة اياه لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والباطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا
ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر
لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
المقتضية لسهولته او بالعكس فان جاز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته او بالعكس
بالعكس لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
~~هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول فان كل الكائن~~
~~ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته او بالعكس~~ ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدم مبدأ
والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها
مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير
فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ونقول
الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها غير مطابقة لانها صورة الفلك

لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل
بعض الصور العنصرية اعداما للبعض فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لكن الصور معلولة للجسمية فاذن لم يكن حدوثا
وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض المختلفة غير مترتبة بعضها من
باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر
البعض بتوسط البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب
عن الاول ان الصور ليس من شروطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى
وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سبق بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز
ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصورة تقتضي الكيف
في الغير بحسب ذاتها والتأثير في الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون
في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك
على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه الفاضل الشارح **قال اشارة**
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الهيولى في ان تنفعل صورة جرمانية والا لوجب التشابه
المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد
بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل
ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى
يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ
كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على دليل تمام مراده لبيانه انه لما استدل على ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او
للفاعل او للمحل والتزم بانه للمحل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة
في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على

اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة اخرى لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا افرد الى هنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة لا الجهة فعوله لا يمكن ابقاء وجود الحامل حتى يتعقب صورة جرمانية اي خصه بتخصص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية وانما اراد بالمذكور هو المقدار والشكل لانه به الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود الماهية القابلة للانقسام قوله بل يحتاج في تخصيص احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي مخصصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل تعينها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال منبعثة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها خصوصا ويريد بالمعينات والاحوال المنبعثة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتخصص الصورة واما المحل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى **اقول** قال الفاضل الشارح يكون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار منها اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور واقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **قال وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة

المطلقة

المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمتمم آخر يتمم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمتمم آخر باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون متقدما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون بسبب امر آخر خارج عنهما يتمم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر **اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول ان التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون بها بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة

وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل فبقي القسم الرابع
وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما ظنه الجمهور في هذا
القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط
يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع الذي بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين باق وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او
بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكر الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما
قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها
انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها
انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من حيث ما لا يباين ذاتها ذات
المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان
المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن
الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة
الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ
ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان
ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنهما بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل
اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن
ذاته كالعقل المتاخر في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا ما فرضتم علتها متاخرة عنها ثم قال في بيان القضية الحكم ان الهيولى
مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقر الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة
لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى

مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضائفين ان
كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال
وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول ان تلازم المتضائفين ليس [illegible] اذ ليس على وجه
لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما احتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فسيبين انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب
في علية قال والفرق بين الآلة والوسط ان كل آلة وسط ولا ينعكس لان الآلة
لا يكون موجدة الا ان الايجاد متوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا
كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعل القريب منه
بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقيس الى طرفيه فاحد الطرفين
معلول والآخر علة بعيدة والوسط علة قريبة قال وقوله ولا يكون للهيولى تجرد عن
الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسم الاول من قسمي المتلازمين
التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال ان
التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما
اولى ان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج
من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا والحجة على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون للهيولى تجرد عن
الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاول على ما ظنه الجمهور وقوله بل
يكون بسبب آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين على
ما قال ثم ههنا شكان الشك الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس
باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او
بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير امر
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم
كل منهما مع الآخر مستغنيا كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسم كون

الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن
ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول ناظر الى الجمهور
وقد مرت اشارة الى دفعه وسياتي بيانه بقول الشيخ والشك الثاني غير وارد
لان المستغني عن الجانبين لما فيه تلازمهما **قال اشارة** اما الصور التي
تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر
للهيولى بها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل لا بد فيه امثال به جميع ان يكون
على احد القسمين الباقيين **اقول** صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية
فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها لما سياتي
واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها
واما النوعية فلعدم جواز الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور
العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى و
ذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود و
لما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين لما ذكره
قال فلا بد فيه امثال به من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم **قال** وههنا سر آخر **اقول** السر هو ان في هذا البرهان على وجود
مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق تستبقي وجود
الهيولى به لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة
فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة
من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى
الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد

فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود
يضاف الى الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيحصل منهما للهيولى علة واحدة بالعدد
تامة مستمرة الوجود معها وتلك بشبهه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة يحصل بسبب تعاقب عاملات متعاقبة يرتبط واحدة منها و
يقيم اخرى بدلها فتادى الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق من هذا الموضع
قال اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها
ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا **اقول** يريد ان يبين ان الصورة
الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية يمكنا زوالها
او ممتنعا فانها لا يمكن عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال
الفاضل الشارح الجزء المذكور ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان الذي
عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان التاخر بالذات
او بالزمان وهي بينة مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر
عن ما ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات
متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم
واستعملها في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما
على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك
ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد لا يجب
ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما
بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسم المتناهية والشكل في الوجود
وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم اليها في الوجود وكوجود
الملاء ونفي الخلاء على كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة يجب امرين او اعتبارين فيها

لا يمكن لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالعلة والمعلول المذكورين ولا شك
ان وقوع اسم النوع في الموضعين ليس بمعنى واحد مثل البرق هو ملك المبانية المغروة
ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا
يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير
متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما
عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول
الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار
لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم المخصوص المتأخر عن الجسمية التي
هي جزؤه فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه
متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يمكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متأخرين عنهما فان ما لا يكون علة لشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل
الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة
والزائدة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في
هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا
ان الصورة من حيث هي ماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها لا تنفك عنهما من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج
الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن
التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن
ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع
المادة ونتوزه ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة
على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى
متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى
يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها

لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة
شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة منه والحاصل ان الذي قد الطعن به كون الصورة
علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة
من حيث انها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى ان لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة
من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها و
سابقة لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قال ولو كانت سببا
لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود لتقدمها بالوجود اقول معناه لو كانت الصورة
علة مطلقة للهيولى وقوامها لكانت متقدمة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة
الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قال ولكانت الاشياء
التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة متحصلة الوجود سابقة للهيولى
بالوجود اقول معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت متقدمة بوجودها
على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل
لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق
سابق قال حتى يكون بعد ذلك عنه وجود الصورة ووجود الهيولى اقول
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على
اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علة الصورة يقتضي تقدم علل
ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان
العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة
وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى دون الصنف
الآخر منها قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان
انه ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في
الوجود اقول قال الفاضل الشارح يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم

تبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط
هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون
ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم
مع الباري تع وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان
يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون
الشيء علة لوجود شيء ويكون حينئذ تلك العلة تقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول
فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة
في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لمهيتها فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن
من الاحوال المعلولة لمهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة
لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لمهية العلة مثل الفردية للثلثة
وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي تزول مع بقاء الهيولى وليس ذلك مراده
بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات
لمهيته وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان
مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من
القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات
في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء
انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمتنع عن تجويزه ثم البحث يوجب وجود
القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم
المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان

البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج فالاول بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا
الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لا تعلق لها
بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما
يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك
الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا القائل
لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا
لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت
صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى
ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون
الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات
العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل
الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى استشعر ان يقال ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة
بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان
تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذكر ما يبين ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها
فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في
هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها
سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المتشخصة
في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود متحقق
في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرتبة جميعا اشار قبل الخوض في
بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى

وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا
يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تخلف العلة في الخارج بدونه لان العلة
اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها
وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
اي مع انها معلولة غير مباين الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا
تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر
وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب
ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء
معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى
ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان انه ليس من احوال
المعلولة لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية جميع
الصور بل قد يكون معلولا للعلة بكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه
فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات
الصورة فهو انه معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه وصف
المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام
مذكورا فيما مر من هذا الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات
اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان كل قسم منها داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان
الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها وتبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قال**
ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا يوجد الصور الجسمية في قدمها
الا بهما او معهما **اقول** قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قال**
وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك **اقول** قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
قال فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة السابقة

بتقدم وجودها للهيولى وهذا المحال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى
او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا بيان الخلف وقد بينه بقوله ما به تتم وجود
الصورة ان التناهي والتشكل كانا تامة به وجود الصورة لا ما بينهما فهما غير
متاخرين عما به تتم وجود الصورة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **قال** وهم
وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم
نعترض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها
محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا محتاج الى
الكلام المفصل **اقول** قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق و
هو انكم قلتم ان الصورة لا يكون لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان
الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص
القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول القول بان الصورة
محتاجة الى الهيولى لم لا تقولون فان قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة في
الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان
الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت
حجتك السابقة والقول الذي يذهب اليه ان الصورة من حيث هي صورة يكون
متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة متعينة في الخارج يكون متاخرة
عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتعينها وهذا هو المراد
من قوله انا لم نعترض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل انها
العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة القابلة لتشخصها وتعينها بل قضينا
بالاجمال انها يحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا
ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتعين
الصورة بهما او معهما موجودة فيكون الهيولى قابلة لهما فاذن ان الهيولى
متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتعينة بذلك الشيء من حيث انها قابلة لا

ان التناهي والتشكل لا يمكن ان يتاخرا عن الصورة في الوجود وان كانا متاخرين عن ماهية الصورة ولذلك كانا شريكين لها

بتقدم

اي م

على الصورة من حيث هي صورة ثم لم يحصل بعد هذا الكلام المفصل في هو بيان كيفية
احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلت **قال اشارة**
انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل
لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب
ان يقول وتقيم البدل ابقى بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت
لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان يدير الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع
تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح
لما ابطل كون الصورة علة مطلقة للهيولى او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم
الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب به وهو ان يقال الصورة محتاجة
الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة
موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي
عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة
ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة
بذلك البدل صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان
الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت
يقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيم للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى
فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله
وبالجملة لا يمكنك ان يدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض
لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال
تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة
للهيولى مبنية على ان الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله
فتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس يجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك

عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فبعد زوال اين معين او شكل معين
او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا
لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلم ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في
بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على
الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت
مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات واما بالزمان
وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة
علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته
ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة ما سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة
بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي
اورده الشارح فيشتمل ما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما
الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي
احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا
من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما
ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بان جعل مقيم
للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل
مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته
وهذه اعراض لقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها
بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك صارت مشخصات الجسم فاذن النقض

بما ليس بمتنوع وأما قوله فعلى ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب البدل الاول مقيما للجسم المتشخص بالانون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **قال اشارة** ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يتم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فاثر بيان الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قال** ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه لو لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بذاته وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **اقول** وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وجعله الفاضل الشارح القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه و الحاصل ان هذا القسم يرجع الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكر ما من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه ينبغي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل ان هذا الشيخ تبين المطلوب ههنا بيان ان الشيء اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر واتم ما ذكرتم عليه حجة بل جاز ذلك الا

اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا وليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاولى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يتحقق الا في الاضافات قلنا دعوى الحصار في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المراد من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وهذا البيان هو الدعوى بعينه تنبيه على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما زعمه بل هما ذاتان اخذ مع ثالث كل واحد منهما صفة بحسب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته يكتسب الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا لانه اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحد منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي تحتمل تعلقهما معا لا وجوب تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يتعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجوده الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر الانواع المضاف المشهور **قال** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية على السواء **اقول**

قد بين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يجب التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر
من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا ابطل القسم الاخر ثبت
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام اي كون الصورة علة او آلة او واسطة
او شريكة للعلة وقد ابطل منها اثنين قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة

قال وللصورة في الفائدة الكائنة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو

اقول اي خص الفائدة الكائنة بالذكر لان تقدم الصورة المتقدم فيها مع كونها متجددة
على الهيولى اي فيه في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني
لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

قال اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
وهو ان يكون الهيولى يوجد عن سبب اصلي ومن معين يعقب الصور اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء
العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وانما رجع في ذلك الى ما اوجب
طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو و
هو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة
العلة على ما مر وانه لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة
فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك المستعد منها الى الفعل وتبعيته وهو كما
ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة بما يتعلق بها من الحيثيات
والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يبين فيما يجيء ذكره وبيان صفاته
واما المعين يعقب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقب الصور وسماه معينا
لانه يفيد شخصية الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها وبتوسط السبب
الاصلي في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان
ذلك المعين هو الحركة التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور
المتجددة المتعاقبة وهو قول انه ليس كافيا في تعقب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه

مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وجوابه انه
هو السبب الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية
او قسرية تتجدد بها ما يجب من الكم والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود
الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي ان
يحمل عليها باسرها ولا يكون السبب الاصلي ايضا داخلا في المعين بوجه و
يحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام
بمعنى عن سبب اصلي ومن معين يحصل وجوده من السبب الاصلي بتعقب الصور فيكون
فاعل التعقب هو السبب الاصلي وعلته سماه ايضا لا لاجل انه علة بالوجهين احدهما
بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى
التقديرين جميعا فمعنى قوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصلي
والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر
الوجود على ما مر فان الصورة العاقبة شريكة للسبب في اقامة الهيولى بما يشارك
به الصورة الزائلة وحافظة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها
من الاحوال النوعية **قال** ويتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة
على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين كيفية
تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد
منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كانت
لمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص
الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى متوقف على
انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحد
منها فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم الى غيره ويمكن ان يجاب
عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على
صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة

وانضمام ذات كل واحد منهما الى الاخرى

معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لكن من حيث
انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى
فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تتميز هذه الصورة بعينها لاجل
الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى
ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه
الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث
هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلة والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون لا اشخاص
من ذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع
لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع
والاين ومتى واشباهها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي
فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض العلم واما قول الفاضل ان
الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط
الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما ذكره والاول موجود في
الخارج والعقل والثاني ... ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن
ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي
خارجية احكامها بالامور العقلية **قال وهم وتنبيه** او لعلك
تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم
والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح
اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة
فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما
العكس يمتنع رفعه لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان
ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما **اقول**

لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة
من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس
احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد
على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم
في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما
بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب
الوجود ايجاب العلة ما يوجد هما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود
العلة اقدم من وجود المعلول **قال تذنيب** يجب ان يكون تعلق
من ذلك وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته في تقدم الصورة هذا الحال
اقول الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها
في تقدم الصورة حال العنصريات تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالآخر
اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل لادائه الى الدور واما لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او
جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون يحفظهما علة للهيولى
قال الفاضل ان ... فلا فارق بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء
واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل يحفظ المادة
بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر
على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد و
اقول ويتفاوت الحال فيهما الذي بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة
في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من نوعها وفي العنصريات غير
لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال
فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **قال تنبيه** الجسم ينتهي تبسيط وهو

قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه اقول
الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط
ويتصل بها في القسمة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو
وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان والخط مقدار
ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة
الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر
والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار
التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت
مباحث الجسم التعليمي ذاهلة الكيف المختصة بالعرض وبقيت مباحث
الباقية فاورد في هذا الفصل بعد ذلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان
الجسم في قوله الجسم ينتهي هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم
الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء
انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين وهو المسمى بالبسيط
وكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن
الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك فالشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له
اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها
قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فان قيل نهاية لزم ان النهاية
فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم
واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار
المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بعد نفاده وانقطاعه وانتهائه

لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة للجسم واما يستدل على ثبوت الاول
للجسم بثبوت الثاني اذ هو يقارنه ويستلزمه للاول واما الثالث فاذا
اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه
للثاني كان نهاية مضافا الى ذي النهاية قال والجسم يلزم السطح لانه
حيث يتقوم حقيقته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح
ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه اقول قال الفاضل الشارح
مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم
عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم
اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة انه مركب من الهيولى والصورة الى حجة
ولم يمنع ذلك الا ان يكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما
تاما مكتسبا بحده ومشتملا عليهما او يكون تصور الشيء غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي واقول والجواب عنه ان
اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة
والمادة والجسم يتقوم باجزائه العقلية ويطلب بالحد اجزائه الوجودية وان
كانت الاول بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في الجسم تدل
على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما
جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين انهما اولا ليسا جزئين في الوجود
وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك
ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فتبين ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء
كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة
وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني
اما الاول فظاهر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل في الجسم و
قال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي اذ يشعر بان السطح يلزم الجسم

بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية التي هي عين السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كما لا وسط
في برهان الانّ اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته له هذا وانا اقول اما قوله
النهاية اضافة عارضة للسطح فيقتضي ان يكون من المضاف الحقيقي وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ
النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها
بذلك الاعتبار حقيقية فكيف يسوغ له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا
لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تتعقل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف تخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما
حققناه من قبل هو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك
الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبار … قال
واما السطح لسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فموجود وكذا الخط واما المحور
والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط محيط الدائرة فقد يوجد
ولا نقط اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقط للخط ايضا بواسطة التناهي
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي
استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي من الجانبين
الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط
دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر
على سطح الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها عن القطبين وقد تنز

ومن ذلك

ومن ذلك ان الخط والنقط انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع
واما الحركة قال فاما المركز فعندما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض
وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى
فانه لا وسط ولا سائر فواصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب
فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه
تبيان ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه
تبيان قسمته فيها اقول يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد
ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع اقطار
انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في
الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود
مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين
متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك
الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون
بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقط حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا
الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة
موجود قبل هذه الاحوال وبهذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط
الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل
او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا
يوجب الانقسام والجواب ان هذا الكلام فرض والفرض لا يرتفع برفع
اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها
شيء لم يتميز فيها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي
لا ينتصف والنصف لا ينتصف ولم يزل … ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط

الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان تقول انها لازمة وان لم يفرض لان
تصور المنتصف فرض فصل عن النقطة به **قال** وانت تعلم من هذا
ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا
اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم
الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة
اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطح فكيف
يكون ذلك بعد وجودها **اقول** اراد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب
في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المتعلمين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط و
الفاظ الكتاب غنية عن الشرح **قال تنبيه** ما اسهل ما تبين لك ان ما يلي
ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل فانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتح عنه
وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض **اقول** يريد ان
يبين امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة و
ما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اوردها ههنا المسئلة لتعلقها
بالمقادير وليناسب نفي الخلاء عليه والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له
غير منتح له تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به و
بامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله
وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان
الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد
الجسمانية هي المخصوصة بالذات ولا شك في ان العظمين يجتمعان بما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء واعلم
ان النقط لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز في
الوضع على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث
العرض والعمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض
بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فحكم بان هذا الحكم يشمل المقادير بأسرها

في النقض بان الصورة الجسمية لا حصة لها في العظم الا بالعرض ٥

بالعظم م

والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط م

ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **قال اشارة** انك تجد الاجسام
في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في
اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة الاعظم وتارة
الاصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير
اجسام وامكن ذلك فهو لا محالة بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم
اقول يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة
يزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها وقال الفاضل الشارح يصح بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما
ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي بين الاجسام وهو الذي يسمى
بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب
الفرقة الاولى بان فرض فيما بين المختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها
فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يتبع ذلك التقدير
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير فانه يشتمل على الحد والمشترك واضاف
الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو الكم متصل لذاته البعد المقداري
والمادة كم متصل لغيره الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري
ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة
الثانية **قال تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وتبين
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا
سلكت الاجسام في حركتها تخرم عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء
اقول يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يتقوم
بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد لا تتداخل
وهو ما ذكره في الفصل المورد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذا ليس بعدا

صرفا

وكونه طرف الامتداد اي حيث ذكر الطرف في ماخذ الاشارة ومقصد الحركة كل امتداد جهة لكنه
لا من حيث هو طرف يتعلق به من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة او من حيث ينتهي الاشارة اليه
نوادري

على ما يقولون ويعبر عن ذلك بقوله خلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف
الثانية اليه صار بهذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل تتنحى عند سلوك الجسم الى الخلاء
تنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا حتى شاء ان يكون
مكانا للجسم على ما يقولون ويعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام فيه وكونها تنحى
عنها ما بينها اي عن الخلاء ولم يثبت بينها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله
فلا خلاء اذا اصلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل. **قال**

اشارة ولعلك تأنس بما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل
قول تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان
من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فثبت ان للجهة وجودا
اقول يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة
او الاشارة الحسية سميتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح وجه المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة
للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخطوط والسطوح فهي مناسبة لها
واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **قال**

اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يتبع نحوها الحركة لم يمكن من المعقولات التي
لا وضع لها فيجب ان يكون للجهات وضع ويتناولها الاشارة **اقول** يريد
بيان ان الجهات ذات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها
وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى
القياس الثاني من المذكورين وان كان قد يحتاج الى التصديق فان المبينة في نفس الامر
موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة فذو وضع وكل ذي وضع قابل
للاشارة الحسية **قال اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فهي لا تخلو اما ان
وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانت
اليها ثم هي اما منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل

المتحرك الى بعض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال
انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء
المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة
حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد ووجهة الحركة فيجب الآن ان
نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب
ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان ماهية الجهة وانما
اخره الى هذا الموضع لان الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها
موجودة ثم بين ان لها وجودا على انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على جهته
طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق بوجوب تناهي الامتدادات وطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الى الآخذة نحو شيء ذي وضع
الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا
ينقسم في جهته واما بالقياس الى ما ينقسم فيه فهي غير حاصرة لان هناك قد يكون
قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمين لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم فبيان ان الشيء
غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة
يكون اما عن الجهة واما الى الجهة ويعود القسمان الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة
هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة. **قال وهم وتنبيه**
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم
يوجد البياض بعد فان اختلج ببالك شيء من هذا فتذكر ما علمت ان الامرين بينهما فرق و
انه فان ما شككت به غير ضاير في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس
يجعل الجهة ما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا
يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان
الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان في وجودها وجود ذي وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا
الفن من الكلام **اقول** الوهم هو تشكيك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما

١٣١

وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان الحركة
الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود
فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه الشيخ باحدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فاذن منه يحصل المقصود و
هذا هو الفرق والثاني في التزام الشك لان الشك غير وارد في الحركة وذلك لان الجهة
التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما عنينا الا
ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك
قال على ان الحق هو الفرق **النمط الثاني في الجهات واجب منها الاولى**
والثانية الاجسام تتحرك باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها وتحددها وهو حسبها
الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجب منها الثانية **قال اشارة**
واعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون
الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما بيننا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما
يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك **اقول** يريد اثبات
جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهات فنقول قبل الخوض فيه تقرير ذلك
لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم في
ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار
ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طوله فانه
حيث هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان
طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرضه فانه باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
ثخنه فانه بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في
سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير
واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان فرضها في جسم
واحد بل في العكس الى النقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور

الاجسام اما محددة للجهة وهي الاولى او ذوات الجهة وهي الثانية
هي التي تحصل فيه الجهة اما بالوصول اليها او بالقرب منها

اثبات محدد الجهة

وليس

قال الشارح المحقق [illegible] ... الراس ... بالطبع ... قدم ... بالطبع ... النسبة ... طبيعية ليست ... قدم ... [illegible]

وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول
وهو الصحيح ثم ذلك محاذيا لبعض المتقدمين واما المتعلقات فقد جعلها حدود
حدوديها النقطية والخطية والسطحية ان يسمى كل حد جهة او مثل حدود الخط والسطح
الا ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول فيه نظر بخلاف ما تقرر فان
فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف
لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات
الست منها اثنتان لا تتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل
وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت
الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس الفوق والتحت كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما
يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله فوق وكان
الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض وهو ان يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وكذا في القدام
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فانا قبلنا بحصر على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان
جعل الاعتبار بما يقرب من السماء او ما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس و
القدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد
ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر الشارح قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي
منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه
قوة حركته يمينا ويحتمل ان يعني بذلك القدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
مع اليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ

القدام والخلف

لا فيه اليمين والشمال يتبدل فيهما فتغيير قوله وما اشبه ذلك بالفلك اولى لان ا
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية فللفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سماوه تشبيه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر
سفله وذلك شي لا يتصور فيه فائدة ثم طالب الشيخ في تسمية الجهات التي بالطبع وما بالفرض
قال فلنعد الى ما كنا نعرض الى فلنرجع وزعم لان الامور العرضية لا ينضبط قال
ثم من المحال ان يتغير وضع الجهات في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه
اولى بان يجعل جهة مخالفة بجهة اولى من غيره فيجب اذن ان يتعين لشي خارج عنه
ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يتعين
منه حد واحد ان افرض وهو ما يليه وفي كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان
وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذا اما ان يقع
بجسم واحد واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا بالاخر
والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به
دخل المحاط به في ذلك لا تأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي
الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه
او خارج عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يحدد به جهة القرب واما
جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد ليس يجب ان يكون محدودا وحدا متعينا
ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون محاذاة اخرى
ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تحديد الجهة ويكون جسمانيا ويدور
الكلام عند فرضه واعتباره وضعه من البين ان تحديد الجهة وتحديدها انما يتم بشي واحد
لكن لانه ليس على طبقة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين
وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب لم يتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان
مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان في
المتعينان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شي متشابه خلا كان او ملاء او في شي
مختلف والاول باطل لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة بان يكون جهة من سائرها

ولكون

ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع ما ثبت فيجب
فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين لشي مختلف خارج عما يتشابه به وذلك
الشي لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد
الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا
اما من حيث هو جسم واحد او من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم
الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان
هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثابت بالطبع نهاية طرفا
امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد انما
يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ قد
بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد او جسمين
ثم نقول وهذا الثالث ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة
احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاطة في التحديد بالعرض
لان المحيط وحده كاف في امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي
يحدد بالبعد عنه من محيط وهو مركزه فهذا القسم راجع الى كون المحدد جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما
ان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه فاذن لا يحدد
الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني
ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه
ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين دون سائر الابعاد الممكنة
ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة
وعلى كل بعد من ذلك بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب
ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض
وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما
بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على
اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر

قال فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات

اشارة كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا بدله لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط وذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر

اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز عليها الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لا لاجله ثم يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك بينهما فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يقع منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها فكيف كان

والالكان

والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات واليه لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر كما مر بيانه بل من حيث انها ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين واليه لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان اللايق بما ذكره في النمط السادس بيان ان الكل ليس علة للجزء انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال

قال تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه

اقول يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه ذا جهة ببيان ساير احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بسبب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض ويجب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط

والى ما عداه فما هو مخاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا ولا وضع
ولكن بحسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ ثبت
هذا وقد تقرر فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا
على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرنا ، واما ان يكون محيطا لا على
الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون له لا محالة موضع او وضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا قد بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويجاوزه **قال** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد
ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معاه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدد به فيجب ان يتحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركة المستقيمة وقد بني الامر على
التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان
كان الحق في نفسه ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد
يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز
ان يكون هو متقدما على موضعه الحاضر واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير
محددا للموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر
فان المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح
واما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله
يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا
المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد
بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء

الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقول الاشارة فان
هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بكونه في الموضع وقال الفاضل الشارح
سبب التشكك ان الحجج على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل
جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه اشكال
اولها ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة
علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ بين
في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان اعلى المحكمات لذاته
فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيها ان المحيط كالفلك الاعظم
على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات العالم لان النار مثلا انما تطلب
مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها
ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلب النار
قال والعجب من الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد
التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك
ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول
اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء
هو الهواء وهو ممالم يذهب اليه قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض او لم يكن كسائر العناصر فلذلك كانت الجهات بالطبع
اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب ان يكون فلك القمر علة لمقعره الذي هو
مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا شيئا
ينتقل الى حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق
ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط

وذكر ان المحدد ان يتقدم بمالي له
في الوجود الا انه قد مر انه كتب في الحاشية
كما هو موضعه فكون متقدما عليه حيث
كونه المرضع وسيأتي له بيان آخر
وبين ان الحاوي ليس اقدم في
رتبة الدماغ [illegible]

وذهب الفكر فكره متعمقة وان الحاوي
بينها [illegible]

[illegible]

والفاضل الشارح لما اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان القسم الثاني
وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تتحدد بعد
ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد
بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل
ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك
يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني بالثاني في المعنى **قال**
ويكون الاول اما لخليق بان يكون متقدما على رتبة الابداع **اقول** اي خليق
بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه
وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل من سائر الاجسام وبينه والعلة بان يكون ما دونه
محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم
امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح لما ذكر اقسام
التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما بيناه
فان لم يكن محددا للجهات سائر الاجسام فلا يكون الا بالطبع وبين ان يكون متقدما
اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قال** ويكون حشو ما بينه ومنتهى الوضع
الى اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة
او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الشكل الداخل دون
جهة يقتضي اختصاصا ما في الجهة من اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالوهم ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء بعضها
الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تجعله الوضع متشابهة متشابهة لانها ان اختلفت
فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بجهة
البعد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة
على محددها وتشابه اجزاء الشيء بالوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل **قال اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبايع **اقول** يريد بيان حال البسايط من الاجسام
ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك

المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية
والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون
مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرط ما عدم الحالة الملائمة ووجودها
ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية
والقسرية فانها لا تكون مبادي الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها
تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالنبات مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع
والكيفيات وتوسط الميل الطبيعي والجسم عند التحريك لا الى جهات كونها مبادي
اول كالنفس لانها ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك لا كما تتحرك قاسرا انما لها ما يحيد بها على وجه يوجب تحركه ان لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا بسبب خارج
ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو
ان الحركة الصادرة عنه لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس
الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه
يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تتناول الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و
يخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد
او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد
من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن
غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى
نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره
من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان
يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو
مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه

واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه
تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة
اخرى تركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط من كون طبيعة
الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قال** والطبيعة الواحدة يقتضى من الامكنة و
الاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **اقول** يعنى ان الاعراض
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئا ما على ما بيناه في الفصل الثانى
لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا لا يخرج عن الحد
ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قال**
فالجسم البسيط لا يقتضى الا شيئا غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس
نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشيا مختلفة لكن لما كان
الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلك اشيا مختلفة صح
هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين بناء في هذا الاحتمال لان قوله القوة
الحيوانية يصدر عنها اشيا مختلفة تنتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة
الواحدة لا يصدر عنها اشيا مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان
الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **قال اشارة** انك لتعلم ان الجسم
اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين
وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك **اقول** يريد بيان ان الجسم
لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين فان في طبيعته تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان
احدهما هو الموضع مختلف للاجسام والثانى هو الشكل مشابه وساير الاعراض
المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانه لا يخ اما عن الشئ او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات

كل جسم يقتضى بطبعه موضعا وشكلا معينين

لا موضع له

لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا يتناول الفلكيات والطبايع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج
تاثير غريب لان الاثر الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا وشكلا غريبا كما في
الحرارة والماء المكعب في الماء فان احدهما يتصعد والثانى يكعب وقال لم
يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الكمية الجسمية واما
المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من
وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هاهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى البعض لا الذى هو المقولة التى يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غيره الجسم
كما حمله الفاضل الشارح عليه على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه
يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل بعد ذكر
الوضع يجب ترتيب الاجزاء فانه بعد ما يعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما
الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه
الجسمية الحاملة للهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه
لحمل الوضع هاهنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في الطباع الجسمى مبدأ استيجاب
ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض
فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او
امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع في
اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم
وهى طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب الموضع المعين و
الشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القاسر كما ذكرنا
لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما تقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع

الاستيجاب الاستحقاق

١٣٧

مبدءاً لها او لوجوبها لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدء الاستصحاب كان لا محالة في جميع الاحوال يستوجبها **قال** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان ان لكل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى وقد لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تخصص جزء ما بجزء من المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فالمكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان بحسب الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال ايضا ولما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل الامكنة وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية ويجب ان يكون لتلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطعتا مغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزء من الماء ومن النار والارض مثلا

ان تركبا على وجه يكون لكل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتوقفان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون لكل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان المركب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان لكل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لانه الكلام عليه **قال** ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه طبع البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها مختلفة اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة فان علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة فلا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال لا يمكن اسنادها الى الطبائع المختلفة لكن اسنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فتنافي عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها ينبغي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ومانعة عن حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها لتلك

١٣٨

واعترض الفاضل الشارح ... [illegible] ... لا تقتضي وضعاً معيناً ... وقطع النظر ... البسيط ... [illegible]

الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مشترك لها لو خليت وطبيعتها لكن
القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صادرت الكيفية حافظة للشكل القسري
فهي ما نعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض واما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم
لا يقتضي وضعاً معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان
الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء
الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم
مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً متعينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضاً
بان متممات الافلاك والتدوير التي يركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها تخالف بحسب الشكل ما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك
بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطاً وان كان مركباً فالاول
يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد
البسائط الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى
في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون
مع طبائع بسائط الاجسام المتمانعة كذلك وان كان في محال مختلفة كان الحيوان
ايضاً مجموع الكرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط
في فطرتها الاولى لاسباب يعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض
المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن
نباتاً او حيواناً في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية تقع بها الصور
اجزائه العنصرية بحسب مزاج كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية تتفرد من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج
المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول
فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يتميز من الفلك الاول متمم او تدوير متصورة بالصورة الاولى فقط علماً بما يشهد به

عالم الحس وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى
تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان
حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير وهي لما وجب ان تكون
القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولم يلزم من ذلك انها تفعل
في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء
افراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها
لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالآلات له ليس قوة كل منها
منتهى الافعال **قال شيخنا** الجسم لو في حال تحرك بميل يحرك به
وحسّ الممانع به ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **اقول** وفي بعض
النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وهو كون الجسم انما يتحرك بتوسط وبسبب
احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حدٍ ما من السرعة والبطء لان كل حركة انما تقع
في ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع
تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه
فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة
والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى آخر
ولما كانت الحركة تمتنع الانفكاك عن حدٍ من الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعاً لعدم الاولوية
فاقتضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم
اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة القسرية
بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ في الماء اذا حبسه

بحسب

قال العلامة في المباحث المشرقية ... ان ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

بينه في الماء وكما يعرض من الحجر اذا اسكنته في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم في حال تحركه قسرا فلم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه
محسوسا بقوله ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولن يمكن تحريك المنع الا فيما يضعف وذلك في الى يضعف بالقياس الى قوة المانع
وأما الرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن قسرا المنع اشارة الى امكان وجوده
والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدلك على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
وذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قال** وقد يكون من طباعه
وقد يحدث فيه من تأثير غيره ويبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول
اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها
فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى
ما يحدثه النفس كميل النبات عند بروزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي
الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج عن الجسم فكميل السهم عند انفصاله عن القوس
واما يختلف الجسم في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فان
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعا
اما العدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة او
لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل
هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات
لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد
والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع
ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الشخص في سفينة نحو مقدمها بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد
ميلان نحو مقصد ان لا يشتمي فاكيس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء

النمط الثاني

منه وهو ميله بالعرض الذي هو للماء لا بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل
طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية
والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري
فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و
يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر في قوة الطبيعة والميل القسري قريبا
من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة واذ تقرر ذلك فنقول قول الشيخ
وقد يكون من طباعه اشارة الى الميل الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه
من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله ويبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول
فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده
عند زوال القسري كما في حالتي صعود الحجر المرمي وهبوطه ونظير ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء يتصور كيفية التقاوم
فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك
وتسمى برودة وقد يتوسط بينهما ولا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك هاهنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال هي
الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر و
تارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري
والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي ينقضه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افنائه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك
فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل عنه حفظه وعند وجود ميل
غريب كالقسر افنائه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي
ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لو لا اجتماع الميلين

لكان الجذبان المتساويان اللذان يجذبهما قويّ وضعيف متساويين في الصعود
ولكان وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين **قال** وأما يكون
الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوجه إليها بالطبع **أقول** لما كانت الجهات بالطبع
إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوجه نحو الفوق وهو الخفة وإما نحو السفل
وهو الثقل وهما بسيطان وأما ما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية فيكون حركاتها
في جهات حركاتها **قال** فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له هو
فيه ميل لأنه لا محالة إنما يميل بطبعه إليه لا عنه **أقول** لما كان الميل الطبيعي إلى جهة
إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه
عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع فإن الواصل إلى المكان الطبيعي يجب
أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بأن الحجر إذا وضع على البدكنة وهو على الأرض فقد يحس ميله وأجاب عنه
بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك أن المكان
الطبيعي للأرض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما وإلا فما شيء من الأرض في المكان
الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر
المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءا من
ذلك المكان نعم إذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها
قال وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان امتناع الجسم عن قبول الميل القسري و
كانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ **أقول** لما ذكر الميلين في القسري وغيره
وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما أراد أن يبين عند تعارض السببين
فأشار إلى الاختلاف الذاتي المذكور لينبه ما يمكن الكلام عليه و … أشار بقوله
وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ إلى الحال الحادث عند تقاوم السببين كما قررناه
قال إشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا وإلا فليتحرك قسرا في زمان تام وليكن
وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم ذو ميل وقد مانعه فيتحرك لها في زمان أطول

ولكن بميل أضعف من ذلك الميل فيقتضي مثل ذلك الزمان من ذلك المتحرك
مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذي الميل الأول وعديم الميل فيكون
في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا القسريين ذي ممانع
فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتين في الأحوال الثلاث السرعة والبطء **أقول**
يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا بد أن يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقبل الخوض فيه
نقول قد تقرر أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان ومقدار من السرعة والبطء
فنقول هاهنا إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض
بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل أن المتحرك بحد واحد من السرعة والبطء يقطع
مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة إلى المسافة
كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد
أسرع في زمان أقصر وبحد أبطأ في زمان أطول فيكون نسبة السرعة إلى البطء
كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد أسرع
مسافة أطول وبحد أبطأ مسافة أقصر فيكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة
إلى القصيرة ويتبين من ذلك أن الطول في المسافة والقصر في الزمان بإزاء السرعة
ومقابلهما بإزاء البطء واعلم أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة تنقسم بانقسام شيئين من
الزمان والمسافة بسبب السرعة والبطء انقسام شيء آخر لما ثبت أن الحركة تمتنع
أن يوجد الآن في حد ما منها لأن أجزاءها غير موجودة وما لا وجود له لا يستدل بشيء منه
أصلا والحركة تنقسم إلى النفسانية وغير النفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة
والبطء المتعين لها بحسب الملائم وينبعث منها الميل بحسبه ومن الميل تحصل الحركة السريعة
والبطيئة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما يحدد حالها
تلك إذ لا شعور لهما بالملائم وغيره فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن
وإذ لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور
ذلك إلا عند تفاوت بين المتحرك وغيره فيما يحدث منهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع إلا
بسبب تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي سببه تغير الميل وما يتبعه

عل ان هذا الدليل ... وكل
... ان الكرة ... قرب ... الملاقات ...
... المعنيه ... اخر ... عن الدوام ...
... المضعف ... ان الحركة المذكورة ... والمذكورة ... ان

اضيع المد المذكور من السرعة والبطوء يكون للشي آخر اما خارج عن المتحرك او من خارج
وهو الذي يجيء في المعاوق واما الذي خارج من ذاته فهو كاختلاف قوام المتحرك
كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي بعوق عن اقتضائه ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الثاني هو مبدا الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطوء
من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هذين الحركتين
تارة على عدم معاوق خارجي فنفوا الخلاء وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يمكن ان يتحرك قسرا او يتحرك
هذه وهو وجه المستدل الا في المسئلة ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت
نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيها على التكافئ اعني
القلة في احديهما ... بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما و آخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال فهذا
تقرير ما صدر منهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات
البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة نفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا يستحقها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فا قدتها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف الحاصل من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف والمحال
المذكوران اقول الحركة نفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من
السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان

اونا ضعف كانت لا محالة ابطا واسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء
حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب
ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان ان لو امكن
فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة في زمان وليتحرك
مثله في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان
اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في
ذلك الزمان بعينه تلك الحركة في تلك المسافة فالطول من الاول على نسبة زماني ذي الميل
الاول وعديم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافة لانه مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكره من بعد
واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما
لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوة الجسم تنقسم بانقسامه فلعل القوة المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية والايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية الى ما
ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدا الميلين مختلفين
يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان علتم معاوقة القوام كما في هناك فليكن
الفلكية كما في القسرية ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك الية معاوق لا تزيد
مستمر الوجود والزم منه محالات والجواب عن الاول ان القوى الجسمانية ما يحل في
مواد ها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيه وهي كالصور والطبائع ومنها
ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان
لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع من التاثير بسبب الصغر
غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية
وعن الثاني ان الحكم باحتياج الحركة الطبيعية الى المعاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان
يكون المعاوق داخل الجسم الذي هو محل الطبيعة كما هو هناك بل خارجه

فاذن مُعاوِد في القوام كما في هناك واما في الغريزة فلان الحجر بعينها قائمة مع
فرض التساوي في القوام واما الكيفيات فلا يلزمها ذلك بل ما يتعين من النوع
قال تذكير يجب ان تتذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان
يقع فيه حركة لا ميل لها ولا تكون لها نسبة الى الزمان حركة ذي ميل اقول لو كان زمان
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالنسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت
حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها
مبنية على التناسب قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس
يلزم ان يكون له موضع او وضع وشكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام
اتفق له في ابتداء حدوثه مما احدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتبرى من عاودها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانه مختصا بطبعها
دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينتقل مع اختلاف
احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلق
وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في
الشكل فكذلك يجب ان تعلم اولا ان كل شي فقد يمكن فرضه متبرئا عن اللواحق
الغريبة الغير المتقومة لمهيته او وجوده فاذا فرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل واما المحدث فانه لم يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون
مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة ولداع مخصص او يكون اتفاق فان كان لاستحقاق
فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المتقومة
وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان
الاتفاق يستند الى اسباب جزئية اقول قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر ايجاب
الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ
من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكم الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال
ليس يجب ان يكون ذات كل جسم اي المتقدمة لان يكون له موضع او وضع وشكل
والوضع بهما ليس في المقول بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم

كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او لان تعم الاجسام كلها قال وذلك لان
الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او
وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتبرى
الجسم عنه كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام
كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق
بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما حصل فيه الا
لسبب قاهر كما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الاتفاق به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطبعها دون مكان مدرة
اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضع
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للانفصال ذاتها
لما امكن لذلك السبب ان يفصلها عن الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها
فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن
لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور
المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شي
فقد يمكن فرضه متبرئا عن كل ما يلحقه من خارج لا يجب بمهيته ووجوده فاذا فرض
كل جسم كذلك وانظر فيه تجده مع ذلك ذا وضع معين وشكل معين ويلزمك ان
تحكم بان ذاته تقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
منافيا للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد
خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان
الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق بوجه ما كالطبيعة والاشكال دون غيرها طبعه
واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق
ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده

لان حركته لينتهي اما الى الصوب الى الخرق واما الى البعد بحسب الطبع واما الى الجسم كونه على نسبة ورتبة في بسيط من قبيل الحركات اما حركتها الى الخرق او البعد في الطبع حسب ... من التقدير لا ...
تكون باتصف تحرك الى العلو لمعنى ... الى البعد ... وكونها الى الخرق او البعد مطلق و
حركة الطبيعة يجب ان يكون اما الى الخرق واما الى البعد مطلقا واما حركته الى ... هذا ...
لكان متصلا ... اذ فرض ان الحركة ... مع ... بعض الدهر ... الوضع ...

ولا يتخطى به فيتسب الى الاتفاق وستعلم ان كل متحرك فلا بد **قال اشارة**
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فصوله عليها من الامور الامكانية
والعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه اذا لا مانع واذا كانت بهذه الحال في
الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان له بذلك ميل **اقول**
احوال الجسم لا يخلو اما ان يكون بحسب طبعه او لا بحسب بل بحسب ... والواجب
بحسب طبيعته لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل
فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وتجب
بتلك العلل انها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال
في الموضع والوضع بهذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر
عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذكورة و
اعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها
الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية
غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع في المتوسط الفلك
غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **قال**
اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يمكن شي من ذلك واجبا لشي منها فهي العلة والنقلة
عنه جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون
الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير **اقول** يريد اثبات مبدأ ميل
مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي يفرض لانه قد عرض فيما مضى بما
يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو يمكن له هو الهيئة التي يعرض بحسب نسب اجزائه الى
ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحاصل ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن
ليس هو واجب بحسب طباعه فهي علة لما هي والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها
واجب وهو المستديرة لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم
بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق

على الحركة المستديرة من طبايع الاذ وبل مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدد
ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم
لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع الحق
والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب
يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس
بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى
قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل
ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما
ان يكون بحسب ذات الشي فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام و
الاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احراق القطن لا يقتضي
حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان
فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك
على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء
التي لا يدور عليها ما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة
بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول غير متناهية بحسبها واورد اعتراضات
اخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يحل بما يحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب
عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشي يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع
وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود
الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما الخصم الموانع في هذين لان الحركات البسيط
منحصرة في ثلث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلث اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الممكنة بالمستدير
على الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص خارج الى حركة اذا المتحرك بسيط
فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولا وجه ...

على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص يجب ان
يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في
جسم واحد **قال تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب
ان يكون بحسب نسبة حال الاجزاء بعضها عند بعض بل يجب نسبة اما الى شيء من
خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه
بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرناه
مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **قال تنبيه** وانت تعلم ان
تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن **اقول**
تبدل النسبة محدد الجهات يكون عند التحرك كحكم من الافلاك المتحرك تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطب او المركز فاذا توافقا في
الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن
تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
قال اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد
الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه و
يكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان
غريب لحبسها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان
الخاص الذي بحسبها فقد كان زائلا قبل لبس هذه الصورة عن هذا المكان مكانه
قسرا فجوهر المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل
كائن او فاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون و
الفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد حدوث صورة وزوال اخرى
عند تبدل الصور المتعاقبة بالنوع على الهيولى الواحدة ويجيء بيان اثباتها في جزئيات
العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب

الطبيعة

طبيعة النوع على ما مر وستبين ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا
وعلى هذه المسئلة بناء هذا الحكم وفي الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهر فان
الميل البسيط يكون الى الحيز المكاني الطبيعي او نحو الوضع الكلي مع ملازمة المكان
الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة ان يقال الطبائع المختلفة لا تقتضي
من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ اوضح بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا
خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير الكلام فنقول
ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة
في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانه الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم
ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه
قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا
مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر
في حصول هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره
للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه واما
قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل وهذا المتمكن لان هذا المتمكن
من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان
كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **قال وهم وتنبيه** فان شككت
وقلت يكون ذلك المتكون بعين الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت
لنوعيته ان يخرج خارج مكانه فاذن الفصيح ليس هو المكان [illegible] **اقول**
الوهم ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب
لان المتكون يمكن ان يخرج على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن
قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء الملاصق لسطح الهواء فانه اذا
صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يجاب
ان الملاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فلو لم
يكن في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك بان يقال مكان
الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة منحصرة والبيان المذكور هو بعينه

مكررة

الاولى ان ... الجهات قوله وذلك بصحبه ... اشارة وجود المحدد المستدير ... [illegible]
[illegible]

١٤٥

عليها عائد **قال اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وهربا
عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يبدء مفارقته لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم
فهو انما وجود عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يتبدا اليه او يتبدا الى جسم
يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا
ينمو ولا يذبل ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتنحي الماء المؤدي الى فساده **اقول**
هذه الاشارة تشتمل على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط
يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستقيم ومستدير وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجها الى الشيء اي بالحركة المستقيمة وهربا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه
وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما تقتضي امرين متنافيين
بالحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة
شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان
غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة يحصله وان كان حاصلا بعينه يستلزم سكونا بحسبه
انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس لشيء آخر غيرما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد
معه والبحث الاكمل مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احد الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدءهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات
لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجوب احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم
والثاني انه لا يبدء مفارقته لموضعه الطبيعي ولطائفة في جوزه وقد بان ذلك فيما
علم ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثاني وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا من شيء
لا على سبيل التكوين من غيره والثانية انه لا يتفرد الى شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع

النمط الثالث

الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه و
الفايدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هيولى قبل
الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا
المعنى على محدد الجهات بل يمتنع من اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق
والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة اجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولهذا فانه لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا
يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بحسب دخول
اجزاء مشبهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان
خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار
اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالات جايزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات
لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى
بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه على
ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند القائلين بها واقدم من
الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم امتناع وجود كل واحد
من تلك وقد سبق من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم
الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد
فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **قال تنبيه**
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع
والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام
الفلكية اراد ان يتكلم الان على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي

يفعل وينفعل بهذه الاجسام بها ولا يوجد خارج عن اجناسها وهي اوايل الملموسات
ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة
بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك
بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد تقال على مبادي الحركات
وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات
ومهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها
فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدء
للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثر عن شيء آخر
فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان
الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات
اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان يفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف
بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات
لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل
واحدة بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو
بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى
النفسانية فظاهر ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط الحرارة
المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بتوسط البرودة المقتضية لجمود
الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما اقوى الكيفيات المنتمية
الى الحرارة والبرودة في بابهما ليس ساير ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها
تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف

ال م

واللطيف

قوله ولا يستعد بعيد [illegible] استعد [illegible] في هذا الموضع مع ان الشيخ [illegible]
[illegible] في هذا الموضع [illegible] اذ [illegible] واحدث [illegible]
او خلط [illegible] فلزان قال ان [illegible]
بالتراب [illegible] واما [illegible] الرطوبة [illegible]
[illegible] ولذلك [illegible] الرطوبة كيفية [illegible]
تم

واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الاذواق واجناس الطعوم بينها على ما هو المشهور
في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها
جميعا فعليتان لا انفعال مشوبي الذوق والشم عنهما والتاثير في طبايع الممتزجات
تحصين نسبتها وجميع الى الكيفيات الاول واما قال الشيخ مثل طعوم وروايح كثيرة و
لم يقل مثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا تحس تاثيرها في الذوق و
قيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة **قال** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع
او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة و
السلاسة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطيء لتشاركه في الصلابة وانتسابها
في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعها بل هي مما ينفعل بطيئا و
الرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والانفصال والتشكل واليبوسة
بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه دور او التعريف للذكر اولا تعريف الحرارة و
البرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوس بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال
البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على
ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى الباطن والجفاف عدم البلة فيما من شانه
ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هيهنا ان يخوض في
البحث ولذلك يا ارباب الذوق ولا يشتغل بايراد البيانات الخاصية والمناقشات
الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها
قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة بما يقابلها وقال الفاضل الشارح ان قبول الغمز
ما يتبع حركة الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث
استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز
وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة
لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي استعداد شديد
نحو الانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بها

قوله وليس ذلك تعريفا لهما جواب سؤال تقريره
[illegible] الشيخ [illegible] تعريف الكيفيات
[illegible] الاقوال [illegible] فكيف عرف الرطوبة
[illegible] ذلك ليس
تعريفا لها من تفسير اللفظ [illegible]
ان الجمهور يطلقون [illegible] مع [illegible]
[illegible] الرطب [illegible]
في [illegible] مع [illegible]
اللفظ ولذا في ذلك [illegible]
تم

وليس الصلابة من المقاومة

مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاصر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة
واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تعيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان
من حيث اللمسية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي
استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور حقيقتهما
والرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما للتلافي
الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة
الشكل لانها غير اضافية وسهولة الشكل اضافية وانها انما تعبر بها على ضرب من
التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب منه لا يطلق على بعض اجزائه فهو مطلق
الاسم على الملتصق واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
سهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة ففي اللين عند الشيخ ليس هو نقيض
الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير
باليبس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما فظاهر ان هذه الاربع ترجع
الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء مستعدا نحو انفعال ما **قال**
ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يبترد بالقياس الى الحار ويتسخن بالقياس الى البارد و
اعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما توجد عديما لجنسه مثلا
يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ولكن لا تجده منفيا الى الحرارة والبرودة
مثل التذبيح والتخدير وكذا الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش
يلزم اجسام العالم التي يليها رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها والتقاؤها
وتشكلها وتركها لشكل من غير ممانعة فيكون رطبا او يصعب فيكون يابسا واما
التي لا يمكن فيه ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام والآثار ايضا فيه ذلك فقد تعرى
عن جسم او ينتهي الى الاثر انفعالا اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك
اقول الاجسام العنصرية قد تعرى عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة

والمذوقة

والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات
انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه
وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل
تجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط
وايضا فتحج الحيوان عن تلك لشاق ولا يخلو عن اللمس فلذلك بحث الملموسات
باوايل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة
واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها و
اما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك بحث هذه الكيفيات اوايل
المحسوسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض
فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن
فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **قال رحمه الله** فالجسم البالغ في الحرارة
بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو
الهواء والبالغ في الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى ان العناصر
اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات
المركبات ومنها انها اركان يحصل بحسبها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول
بحث عن احوالها بحسب ما يجري منها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها الطبيعية
وما يجري مجراها ويستدل بذلك على عددها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار
الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في
مختصر له معروف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه
هو النار والشديد البرودة هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد
هو الارض فيتولد منها غيرها فظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو
عن شيئين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبان انحصارها بحسب الكيفيات الاربع
اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لا يمكن اثبات بعض تلك الكيفيات

بعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ
في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشهور والاحكام
التي لا يدفع لا على التحقيق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واذ وجد التفاعل في الحسب اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعني النار والماء اظهر
والانفعال في الباقين اظهر ميز بينهما بما يتميز كل واحد من هذه اليها وبدء بالنار فنبه
بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها
الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية
واورد التعقيب في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول من النار على سواء
وصوف طرفيها وكذلك في الثلثة الاخرى ولما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان
والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد
قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء دون الهواء والارض لان من
الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به
ولم يحتج اليه هيهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيات الفعليات
على الانفعاليات وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام
ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في
حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة
لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد
ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام فخر الدين الى ان الارض ابرد
من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل
فالمايع هو الثلثة غير الارض وان رأولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق
قواما وكيف سهولة التشكل الارق القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم
البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اقوى الاجرام في النظر الاول هو النار

وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يات زعمه في ذلك من نار بعد الا
بالحس او الاستدلال وذلك باب اوضح عنه هيهنا واطنب القول فيه في
الشفاء **قال** والهواء باليبس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا اسخن
وتلطف **اقول** لما فرغ من تعريف العام بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد
بيان اتصافها بالكيفيات الخفية الباقية وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ
لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء باليبس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا
لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان
يقول بالقياس الى الارض لانه لم يثبت بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان
الماء يتشبه به اذا اسخن وتلطف اي تخلخل وتشبهه به تجربة وتصاعده في حيزه
لا لكونه هواء الا ان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار كثيرة مختلطة بالهواء
ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة
بالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ويلزم ان يكون
الهواء اسخن من الماء لكونه اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن
قال والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت **اقول**
هذا الاستدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلل المسخنة هي اشعة العلويات
ثم السخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قال** واذا خمدت النار وفارقتها
سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق **اقول**
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال هيهنا يتولد من
اجسام نارية فارقتها السخونة وصادفت لاستيلاء البرد على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه الشيخ قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان
البخار هو المتحلل الرطب وهي اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح
بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فلو كانت

مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في تعادنها **قال** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك
لم يستقر الارض حيث يستقر فيه الهواء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها
تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على
تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى كاسند اقتضاءها للامكنة التي لها
علامات به الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان
اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال على ذلك
واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان
الاستدلال على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراد وجابت
من العناصر المتجاورة بكيفيته لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء
ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء و
صعود الماء من حيز الارض وهاتان ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو
خفي **قال** وذلك في الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص فحجما فينتقص
معاوقته فلذلك طلب الامكنة الطبيعية والهرب من الغريبة في الاطراف اظهر **قال**
بشر من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء
اياه مجتمعا تحته منتقلا لا بالطبع كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا و
القسري يكون بالضد من هذا وكذلك حال في الحركات الاخر **اقول** لما كانت
الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين
الصورة مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر
دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات
بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن
انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خصص بهذا بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط
ما تحته اياه مجتمعا تحته منتقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز
العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغط ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف
فوق ما تحته فاحتج عليهم تضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا
بالهواء والماء دل على الباقية بقوله وكذلك في الحركة الاخرى **قال بشر**
قد يحدث الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما انتقص الى ان حدث ولا يكون ثمة
الا في موضع الرشح ولا يكون من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن
هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا
لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا
ثم ينحسر ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال
به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان
الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها في
كيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما
يقع بين جسمين يتشاركان احدهما ويكون الاخرى ولما كانت العناصر اربعة كان الممكن
ان يعرض هذا التغير لكل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو
ما يكون بين عنصرين متجاورين على السبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف
الابعد بكونه اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وقد يكون
ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل
كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فهذه الانواع الاولى ستة وهي
بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون
الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسايط وهما تكون الارض من النار
وعكسه فالشيخ بدء بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد فيهما
اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني

قال الشيخ ... احداثه ... وان ... قصدها ولا ... في الواقع ودلك ...
الاجزاء الماعية قريب الاناء او بعد ... فان كانت ... ان ينزل ...
في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا ... اذا تواتر نزوله بعد التنحية مرة
بعد اخرى ... الاناء ... او ... وان كانت ... في الازمنة ...

١٥٠

عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام
الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل النخع يشتمل
على اجزاء مائية فلا نسلم وعلى اجزاء هوائية انه لم يكن فيه لان الهواء المستوى للاناء
من حدث وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا بيان
نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود
النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء
ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر الاناء المتبرد بالجمد واشار
اليه بقوله قد تبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد
هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء
اللطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ
ابو البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء اكثر من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية
ان كانت باقية فعدم تبينها عند حد البرد حرارة هوائية ولا يتبين مجاورة الاناء وعلى
تقدير بقائها هناك يلزم اشد من انشيا اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته عن الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء على حاله
الاول واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع
الاجزاء التي تكون في هواء ابعد عن الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك
الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من خرق حجم كثير من الهواء و
لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة
واحدة بشرط ان يمسح عن الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار
الشيخ الى ذلك بقوله كلما نحيته عاد الى ان حدث شيء وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء تخف فيلطف الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا كذا
يسيل الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا متصلا
واذ ليس كذلك يعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المقدار واجيب عنه بان حجم

الماء

فيه لو كان برودة الاناء بسبب ... الاناء ... سطح الاناء ... غاية البرودة الهواء
الملاصق ... المتكاثف ... بعضها بعض ... سطح الاناء ... متلاصقة
... ان ... الهواء ... سطح الاناء ...
... اجزاء الجمد ... سطح الاناء ... وسعة
... سطح الاناء و ... فان جميع ذلك ...

الاناء العلاقة لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية
بطيئا فاذا لاح عليه القوة المكثفة تشتد تكيفه بها فوق ما تشتد تكيف غيره ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات في الاناء المكوكة في تبرده يفيد الهواء المطيف به والماء الرعية
تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرا من برودة الشديدة
سريعا فلا يفيد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي عنه واتصل الهواء
بالسطح عاد الالف وهو داء ثبت وهو ان يقال الذي يترشح مما في داخل
الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الذي قد يوجد اكثر من ان يكون
فيه ما بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل والثاني ان ذلك يقتضي ان لا
يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح
مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله
ولا يكون ايضا الا في موضع الرشح فلذلك قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن
الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان فيه الصيغة يفيد هذه الفائدة
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي
ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك
واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو هواء استحال ماء والاستشهاد
الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال وفي غير صحو الهواء لا عن انسياق السحاب
الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا عن انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك
السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب القر هواءها الى ثلج ثم يعود ويريد بالقر البرد
الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات وقد حكى الشيخ
انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل
المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض

بيان ان التفاوت في تبريد الاناء
والقطاع ... بعضها ...
... الكون الى ... بالطبع ...
بعض المواضع ...
بحيث ... ترجيح ذلك
كالقطرات المنتشرة في سطح الاوراق
كذا قال ...

ينزل

الجديدة اياها في صميم الشتاء بل في المواضع التي تميل الشمس عنها ستة اشهر وذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء والبقية لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد
نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا
الاعتراض ليس بقادح فيما ذكرنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك انما هو برودة
هو، ولا انها علة له بشرط منع ان تكون، ولا ان المانع اياها من ذلك انما هو شيء هو
واذا لم يدع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم
الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون
والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيما ثبت ذلك لنا بها وادعينا علم بالجملة
ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما فان حصلت البرودة
ولم يحصل الكون والفساد حكمنا بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما
بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان وجودهما **قال**
وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول** لما فرغ الشيخ من الازدواج
الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار واما صيرورة النار هواء فهو ظاهر
لان الشعلة المرتفعة تختفي في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من
غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء
الجديد كما يشاهد من هذا اول ذلك **قال** وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها اشياء يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة
صلبة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **اقول**
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء
فقال وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياها اشياء يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني
طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصغير اجزائها اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاقواء الارضية النورة
الحمر وكيف يصير لحما ذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم

ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلدة و
ذلك مشاهد من بعض الجبال والمياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر
هذا القسم العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يستأنف له
قوله بل وصله بالحكم الاول لانه من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع و
هو كون العناصر قابلة للاستحالة بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير
المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتصر
ذكره بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف
مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه
يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما
واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك ففساده الكيفية التي استحال اليها العنصر مع
زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **قال اشارة**
وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان
الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركات المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق
يتحرك الى جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء و
ثقيل ليس بمطلق كالماء **اقول** قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب
المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث
الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها
في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه
الاربعة فقوله هذه اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار ذاتها و
قوله في عالمنا هذا اشارة الى العالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول
اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات

ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاولى لجميع
هذه قوله والحق ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة وقوله من يوجد خفيف مطلق يحوي من جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل
واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الترتيب واجب واما الفرق بين
المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكر الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان
يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها واما الثقيل المطلق ما يقابله في ذلك
واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه
الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام
العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان
يتحرك عن المحيط ولا يكون ذلك لان الركنان متضادين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان به
الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والارض
الذي اذا قيس الى الارض كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط
ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يوجب من الاول وليس به فهما الاعتبار
يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد عن المحيط ما يريد النار
قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة
حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء
الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق
لان الاول في بيان حصر الاركان كافة على ما مر واما لو قال فالنار خفيف مطلق
لكان معناه ان يكون مع النار شيء آخر هو انه خفيف مطلق واحتاج في ذلك
الى بيان ما وانما بين ما ذكره الفاضل وهو ان المكان الواحد لا يتسع جسمان بسيطان
قال وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب
الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي يتحلل اليها المركبات ويتركب

النمط الثاني

منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء
وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح
انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان
والتنبيه هو بيان بسائط المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح
في حال الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه تحته احسنا
بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة واما المنفصل منه كما يكون في
الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج مائلا الى العلو ويحس به واستبعاده ابقاء
الاجزاء النارية بعد الانفصال مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية و
المائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ كيفيته بعيد على ما سيأتي وانكاره وجود
النارية في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ويكون
عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النارية لقبول النارية اضعف من
استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاشعاع الشمس وغيرها
اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير استعداد لقبول النارية اقوى **قال**
تنبيه ثم يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على النسب مختلفة بحسب
المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها **اقول** يريد
بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل لا حس
ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل
وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة اول
فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة
والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول
فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النباتي و
من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس
لانواع متحيز بعضها فوق بعض ولذلك يشمل كل نوع على اصناف وكل صنف

على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فإنه كما سنبين موجود واحد حقيقي الذات أولي متساوي النسبة إلى جميع الماديات فهو إذن بسبب أمور مختلفة والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصور الجسمية هي هذه الصور الأربع التي اجتمعت موادها في المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات في القلة والكثرة بالقياس بعضها إلى البعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقوله هذه إشارة إلى الأسطقسات الأربعة وقوله يخلق منها ما يخلق إشارة إلى المركبات المخلوقة منها وقوله بأمزجة إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تتنوع فيها على نسب مختلفة إشارة إلى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الأسطقسات بالقياس بعضها إلى البعض وقوله مستعدة لخلق مختلفة إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذه الاختلافات مستعدة لقبول الصور المختلفة من مبدئها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وغيرهما من الكيفيات المختصة بالمركبات والمراد هاهنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية والصنفي على الأمزجة الشخصية وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات إلى بعض في المقادير **قال** ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء إذا سخن أو جمد على الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف

وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الأعراض **أقول** يريد أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة نوعية يقصد بذلك الواحد منها هو هو على ما بين في النمط الأول منها تنبعث كيفياتها المحسوسة ويستدل على مباينتها بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الأولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء إذا سخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية وأن يخلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فإذن المتبدل غير المحفوظ في الأحوال وقول الفاضل الشارح إن النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والأرض بعد زوال الجمود والميعان عنهما إن حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وإن قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم ولا يقدح فيما قاله الشيخ لأن استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على أنه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع جميع الأحوال الحجة الثانية وهي أعم من الأولى قوله وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لأن الماء لا يكون أشد مائية من ماء آخر وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على أن الصور لا تشتد ولا تضعف أن القدر المعتبر في النوع إن زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانها وإن لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاتها بل في عوارضها ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية وإن لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فإن صح الدليل فقد بطلت إحدى المقدمتين وإن لم يصح فقد بطلت الأخرى وأقول معنى الاشتداد هو أن يكون المحل الواحد ثابتا إلى حال في غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد

في آن يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومع الضعف هو ذلك
المحل بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في
الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا
الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال
الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد
ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع
وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة
وهي اتم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات
وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك ما تعد الصور من الاعراض **قال**
والقوة فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعث عن تلك القوى الطبيعية الخفية
اقول قد ذكرنا فيما قبل ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات
التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون
الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه
بهذا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها
مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور
وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قال** واذا امتزجت
لم يفسد قواها والا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ في الشفاء لكن شيعنا قد اخترعوا
في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها
من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
فقوله هاهنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه
لا مزاج في [illegible] وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات

بايجابها

النمط الثاني

بايجابها **قال** بل تحالت كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة
فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما بين [illegible] اجزائها وهي المزاج
اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان
ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان
متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا صار
المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا
معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في
كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات
فهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى
يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى الحار منها وتستسخن بالقياس الى باردها
وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل تحالت كيفياتها اشارة الى حركات الكيفيات في الكيفيات
لان الكيفية بعينها لا تتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة
اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الجنس الذي يكون بين شيئين
في غاية الخلاف لما كان هذا الحد شاملا للمزاج الثاني الواقع بين مستقصات قريبة
قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط
[illegible] وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في
الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة
اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى
البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل متوسطة
ما وقوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ [illegible] في اجزائها اي
[illegible] والتي لا يتباين بين الاطراف وذلك الحد يكون مشابها لاجزاء
المستقصات او الجهة التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري
كحرارة الجزء الهوائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح [illegible] المزاج

مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التي ليست في سمعان الهواء ووجود الارض ولبن على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم
حكمتم فيما مر ان الصور انما تنفعل في سائر المواد بالكيفيات المنفعلة وههنا جعلتم
الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم
الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني جعلتم الكيفيات المنفعلة
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة ولكن
انفعالا انتهاء الى استحالتها في تلك الكيفيات والقسم لم نجعل الصورة فاعلة في موادها
بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول
الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة
منها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا
بتوسط حرارتها كذلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها
نقص برودتها كما ذكرنا في الميل سواء كانت تلك المادة خالية عن البرودة
لتفعل فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى حصلت
الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تنفعل في غير مادتها
بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من
الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة تسخن فاذن
ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في
الكيف لا الكيفية **قال وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الاستحالة في الكيف
ايضا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا
ما يطفئ انه تبرد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا **اقول** قد تبين فيما مضى ان
القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد
استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما
معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية

وفي الصورة يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل مختلطا من
تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه يحدث فيها بل انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في
ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالط ويفترقان بان احدهما يرى
ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه
وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر
فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالحق فقرره اولا بتنبيهم
وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بحثا امور ثلث
قال فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يسخن من غير
وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول سند الاثر وهو السند الاول للحكوك
السخونة عند الحك العنيف فيما يغلب عليه احد العناصر الباقية من غير حصول نار غريبة
يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله حكا
عنيفا كخشبتين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالالحاح النفخ عليه
ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم
التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو
الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن **قال**
واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يتبع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالنفوذ
فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا السند الثاني وهو ان الماء يفعل التشابهين
اذا سخنا فانه اذا احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل

ان يتخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو
كان التسخن بنفوذ اجزاء النار وفشوها في الملاقي لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
منه الاخر على نسبة الفرج لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك
قال وبطل الامتناع من معصوم مقدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو
وفي بعض النسخ قال يمتنع الفشو اذا كان لا مخرج منه حتى يعتد به فلا يخلف مكانه
فاشي يعتد به اقول صمام القارورة يسد ادها وقدامها ما يوضع في فمها وهذا
استدلال ثالث وهو ان انسداد الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب
ان يمنع من تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه
اذ التداخل محال وليس كذلك قال واعتبر حال القمقم الصياحة اقول
وهذا استدلال رابع وهو ان القمقم اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا محكما
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا ويصيح صيحة
عظيمة ولهذا تنزع منها الدوامات وهي من حيل النجارين لحدوث السخونة والنار دافعها
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بل هو الاستحالة والكون معا قال
وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا تتصعد لثقله اقول وهذا
استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله
من غير ان وضع على الجمد مثل تبرده قال وهم وتنبيه او لعلك تقول ان
النارية كامنة تبرز بالحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية اقول
هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة
لان كون النار فيما تفعل عليه النار دون بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح
وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الحك في تصفيته عن الخالط
من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك الاستحالة قال فهل يمكنك ان
تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلطة بقيتها منها كامنة
في ظاهر الجمر وباطنه وتحس كامنة في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف
ان قيل لسكران كسر نارها عامة

الجمر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقية فيه عند التجمر لكان لا يمكنك ان
يصدق بكونه كونا لا يبرزه رفق ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام
بعد هذا ابطال اقول يريد ابطال هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشب الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون فيخرج اباها وكذلك النارية الكامنة
في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان
بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر من النفوذ فيه والاحساس بما في
باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها
بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنه حالة الاشتعال مع هذه
الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا ابطال ان الابطال احتجاجات
اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل مما كثرة
لكن لما كان ما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يفضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون
هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن يسخن بدن الحي عند انفعالها منه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها مكسورة
الكيفية بالمزاج فاما ان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر قال تكملة
اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت شيئا
ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية هي
شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها عن مصباح آخر اقول يريد بيان ان النار
المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفاف لا لون له فالمراد باستضاءة النار شعلها
وتقييدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على الاجزاء

كقدم

الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اقطارها انما يكون شفافا ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويتبع ما فوقها ظل اى راس الشعلة **قال** وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يمكن لقائل ان يقول ان الشفيف لانتشاره وخلافه لاستمداد الصنوبرية مستحصفة النار **اقول** هذا جواب سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقها لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع في راسه واجاب بان ذلك ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتجمه اى غلظه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قال** فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء **اقول** هذا هو النتيجة لما مضى **قال** واذا استحال الهواء نارا لم تراه التى يكون منها التهب استحالة تامة فيطفئت فظن انها طفيت **اقول** المتحلل اليابس المتصعد للكتاب الحرارة ابتغى في الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس ذلك بطفو **قال** ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا **اقول** وهو كما اذا القيا شمعة مشتعلة في تنور مسجر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشمعة يشتعل

ثم ينطفي **قال** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على الاحالة للارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لا تحافظ على حدها بل تستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالة الارضية بحسب قوتها وضعفها **قال** وهذه نكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج والتمثيل ابطال المذاهب المنافية لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول في هذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة اقرب العناصر غير مرئية وهو تبساطتها **قال تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة من الاعتدال لاخرج الانواع من الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال في الفصل الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد من الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد من الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة من الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانه قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان الكثرة وتضاد الكيفيات واستقرارها على كثرة مختلطة وعدالة نسبة تامة الى مبدئها الواحد وسببها تستحق لان يفيض عليها

صورة او نفس يحفظها فكذلك كان الانسان ثم كانت النفس الكاملة والنفس الفاضلة بعد ذلك اشبه. واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث الفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي يفعله لونا قوامه تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل ليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة مع ذلك الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع وانها ابعد من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجوهر الغالب عليها وانها ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تحوب الاجزاء الشبيهة والجنسية فيها من البخار وهي في اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بحسب حفظ تلك الارواح وايكالها التشخص والنوع اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويشبه من التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلدة الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وشانه ليس مما يخفى على الناظرين في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية اقول انما اضاف النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فهو جنس للمادة واما الطبيعي فيقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك

فيحصل النفس الارضية مناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل

قال تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم بل غيره بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها

اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضا حالا يفرض حال للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لئلا يكون صحيح الهيئة لئلا يوذيه مرض فيدرك حالا اخرى غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يوذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كالاعضاء الظاهرة والباطنة ويكون جميعا ذاته اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك

[redacted]

نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت
بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح هو ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او
برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تمحل في البرهان عليها ثم زيف البراهين جميعها
كلها لا فائدة في الاشتغال بها **قال تنبيه** بماذا تدرك في
وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير
مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر حينئذ في ذلك
الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى
وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر **اقول**
يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء
آخر وذلك بان المدرك عند الفرض المذكور لنفسه في جميع احواله الادراكية ما هو
وكذلك المدرك وبين بالمدرك وقسمه الى الحس الظاهر والى الباطن كالعقل
وغيره وقسم الباطن الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يحصل بقوة اخرى ولا بتوسط شيء
آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك
بالنفس او الظاهر او الباطن بلا وسط وبلا وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و
المدرك البتة **قال تنبيه** أتحصل ان المدرك منك امر ما يدرك
بغيرك من اجزائك لانك انت انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت
او هو ما يدرك بلمسك البتة وليس الا الاجزاء ظواهر اعضائك لانه وان حالها ما
سلخ ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها
فتبين انه ليس مدركك في عضو من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما
تمتحن من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما يدرك حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس بما سنذكره **اقول**

الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا ح

يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما
يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله
وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو لكان مدركا لذاته والثاني
ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن
الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا
من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن التشريح وعما يوجد بالتشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بان جميع البدن
من حيث هي جملة مدرك لذاته وغافل عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب
لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في
الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة
وفرادى التي يمكن ان يغفل عنه المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير
ضرورية في الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا
ما يشبه المحسوس بما سنذكره في نفي التخيل والتوهم **قال وهم وتنبيه**
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في
الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل
عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان كان فعلك تثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت
منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من
ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول** اثبات الاشياء التي يخفى وجودها
قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وهم الانسان لما
لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة فان وجوده اظهر من وجود علله فانه ذهب
فيه الى انه يذهب الى اثباتها الى افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان لما

بمعلولاته م

قال الامام في المباحث انه فيما قيل ذكر انه مركب من النفس كيف تعرف نفس انا وليس كذلك فانك ربما تعرف النفس المدبر ان تحتمل المجهول هو شبه هو مركب النفس الكلية الماهية النفس فهو مسبوقة ... من النفس من الكمالات المستقلة ... التي في اختلاف ... والحركات وذلك معلوم ... البرهان هذا ... وغيره

في الغرض المذكور كان فاعلا في افعاله مع ادراك في ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به على ذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بوسط فعله محال والفاضل الشارح لم ينسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل وادام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بهويته وانا كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرر الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فليكن المعلوم غير النفس وذلك فهو غير من هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدرك المحرك فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يتعرض له وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **قال الشيخ اشارة** هو ذا يتحرك الانسان الى شيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسم والمزاج بصدر عنها الافعال المنسوبة البهائم ايضا وهو الوجه الذي يجتنب به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات يقوم موادها ويجعلها اشياء اخر غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال

قال في الشفاء ... هو ... المستفيد من ... البدن ... [illegible]

الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها جميع الافعال الانسانية كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة لا من حيث هي ذات المدرك لنفسه فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعظام والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج تقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فيه ان كان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا تقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاجه يريد السفل لغلبة الثقل عليه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج مانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه في جهة الحركة الارادية في الفوق وعند الاعياء لا يمكنه الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت المانع الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اقوى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا في قوله في نفس حركته بارتعاش قال لان النفس تحركه الى فوق والمزاج الى السفل فيتركب الحركة منها اقول الارتعاش لا يتركب من الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة تقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحريكا ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا والتقييد الذي في تحريك النفس الى فوق والمزاج الى السفل لا يكون الا في نوع

بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فانّ الممانعة في نفس الحركة يكون اياها ان يريد النفس
ولا تقصده المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او تقصده المزاج ولا تريدها
النفس ولا تقصده المزاج كما في حال الكون **قال** وكذلك يجب ان تعلم انه ليس بمزاج جسمه
ويغير مزاج جسمه الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف
يمسك به **اقول** وهذا استدلال بالادراك فان الآية تقتضي مبدءا ولا يجوز ان
يكون مبدءها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا يتأثر عما يوافقها في النوع
فيمتنع المدرك عن ادراكها اذ الادراك انما يحصل في انفعال المدرك عما يسطره ويتكمل
عنها لكنها فلا يبقى معه موجودة فكيف يحصل المدرك بها وهي غير موجودة **قال**
ولان المزاج واقع فيه بين متضادات تنزع الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام
والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل
الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع اي حافظه وهي او
عدم يئذن الى الانفكاك **اقول** وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما قرّ انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر
حتى يتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ
الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا فترقت بحسب طباعها فانعدم
المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والآخر
سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله
وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل
المزاج التابع الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يئذن الى الانفكاك عند لحوق
الجامع او الحافظ وهن بالامراض المهلكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول
عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال موكد للذي قبله باعتبار المغايرة فاذن **قال**
هناك شيء هو الجامع او الحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به ان كان
حاملا للقوى المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شيء آخر لكن الاشبه النفس وهذا الجوهر

الذي

الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك **اقول** هذه نتيجة ما تقدم وانما
صرّح بتسميته بالنفس لانّ الاصطلاح وقع على انّ مبدأ هذه الافعال هو النفس
وقد تبين كونه صورة وكان لكل صورة جواهر صرّح بانه جوهر فعّال وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء
البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء
المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ
من الافعال المنسوبة الى النفس في استدلال المذكور الحركة والادراك لعرض يذكره
في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لانّ مذهبه غير مبني الى ان يبرق
انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالعقد بل انما اراد ان يذكر انّ النفس ليست
هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر انّ المزاج نفسه ممنوع الى النفس
فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو انّ لكم
انكم قلتم انّ المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدءها بحسب امزجتها المختلفة
فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون بانّ النفس التي
هي صورة للحيوان جامعة لاسطقسات والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون
متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بانّ الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان
يستعد لقبول النفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة وجامعة بسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالة المعتمد على اجوبة مسائل المسعودي واعلم
انّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع وكما كتب بهمنيار الى الشيخ يطالبه
بالحجة على انّ الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف
اتبرهن على ما ليس فانّ الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك
القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب استعداد
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم يوجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه

اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس من الشفاء فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبها على نحو يصلح معه ان
يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقل عن الشيخ في رسالة
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى
الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بالارادة آلات متجددة
وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي
يكون بمنزلة آلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي
مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها ان تفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين
تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتوزع منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لتصير انسانا
فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك
الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك
القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها بنفس مجردة بحرارة تحدث في فحم
من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم يتسخن بتلك الحرارة مستعدا لان يحمر وبالتحمر مستعدا
لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتحمرها كمبدأ الافعال الحيوانية و
اشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر منها يصدر عنه ما صدر عن المتقدم وزيادة

يجمع

يجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد من النقصان الى حد ما من الكمال واسم
النفس انما يقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف نفس لبدن المولود ويبقى
من ذلك ان الجامع لاجزاء الغذائية الواقعة المني هو نفس الابوين وهو غير الحافظ
والجامع لاجزاء الغذائية المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس
المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين ليس ان يكون الجامع والحافظ شيئين او
شيئا واحدا حاصله ان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن
او نفس ابويه قال اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق
اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المذكورة بعينها المذكورة في الفصول
المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال وهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا
اصابه وهن او عدم توصل به الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم ان ذاتك تتحرك باراديتك وتدرك شيئا بحسك او بعقلك
وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو تحقق ما يرسمه ويزول عند حلول الاجل
بسبب تجانب فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليس لك ان تحكم
النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور
الافعال النباتية عنك الى ان يبين لك بنوع من البيان قال وله فروع من
قوى منبثة في اعضائك اقول وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها
افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي
من حيث يكون مشتهية لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها
عن الاشتغال بالآخر فهي اذن مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال
المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل الا بموادها

بل تنفعل اذا استعملها النفس فروع لها بما ارتبطت بالبدن **قال** فاذا احسست بشيء من اعضائك او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تنفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكن تمكن الملكات من هذا الجوهر المدبر **اقول** هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس بها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها ويعسر زوالها فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قال** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض في هيئات عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئات اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قال** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض **اقول** وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك باختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **قال اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهذا باطل فانه قد يكون حقيقة ما ليس له وجود بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي **اقول** لما فرغ عن اثبات النفس

وهي النفس بين مدركة ومحركة

اراد ان يبحث عن احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملائم وعن غير الملائم ولذلك لم يجب اثبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متباينين في الرتبة للحيوان نعم الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما في الالهيات والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع وفيه نظر وهو ان يكون حقيقته متمثلة ولذلك قد يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بشخصه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احداهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في التعريف الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل وقوع هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على التعميم قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وفي قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك كان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك وحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بتوسط الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز

النمط الثالث

ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يقبل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للمحسوس او
لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون
اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقته واما في الثاني فقد يكون
غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
مستفادا من الخارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية
مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول
تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة
اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثالا لحقيقته مرتسما
في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني
فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيط بها اثنى عشرة قاعدة مخمسات بل كثير
من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة كما يتبين من مثال المتفقات
ليست في الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولا
كانت مما ندرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه
فابطل القسم الاول فحمل الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله
او يكون مثالا لحقيقته هو الصورة المنتزعة عن الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو
فهذا بيان ما قال الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما
وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون
الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو
كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان
الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك
التخلص عن المدافعة التي وقع التعمم فيها واعلم ان ما ذكر الشيخ ليس بتعريف للادراك
ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يخالف في تعريف الحركة

العلم الحضوري
العلم الانفعالي
العلم الفعلي
الاستدلال على العلم الحصولي
العلم اضافة

مثلا انه حالة للمتحرك بل هو تعيين المعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الناس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف
فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المتعولة
على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اي بالذات هي في
تلك الاشياء ام بغيرها ذاتي هي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وامثالها فمنهم كثير من
الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا بانهم يقولون النفس
لا يدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشنيعاتهم
واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما يجي بيانه في موضعه ومن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قال افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا
وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء اعظم
استبعادا والجواب عن الاول ان الصورة منها ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها
ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل اما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها الا في
وجود ما في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان
افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة
وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء
لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة
الحالة فيه اللذين لا خطر لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما ولاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المثال واما تجسيم الصورة
فان الكبر والصغر من الامثال متساويان في الصورة الانسانية وما لم يكن
ذلك محالا لم يجز الاستبعاد الذي ادعاه لا يتعين بطلانه على ان هذا الاستبعاد

الحكماء يعرفون الاشياء بالتعاريف اللفظية

اعتراض الامام على ثبوت الصورة بان دليلكم انما يجري في غير الموجود

يرد على القول بان الادراک انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب
انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر
الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضع المذكور الذي الكلام فيه على القول بالشعاع
او على قول من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة الخيالية
تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق
فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه يلزم من قول الشيخ اثبات
الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرکها الا
اذا كانت موجودة فيجب ان يكون ادراكها اضافة المدرک اليها والجواب
ان الادراک معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت بينة
في موضع على كونه امرا غير مضاف عرفت ان الاضافة علم قطعا انه ليس بمضاف
اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت حيث كانت ذات
وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا
عندها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلک ان صورتها المطابقة لها لجسما
او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرک الذي يكون ذلک المحل
آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بالغ مثله و
اما احتج جارة بعد تسليم احتياج الادراک الى حصول صورة في المدرک على انه
امر وراء ذلک الحصول فمنها قوله لو كان ادراک السواد عبارة عن حصول الشيء
فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراک
او التشابه على معان كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض
والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسها والامر لا حصر لها وغير ذلک و...
غير ذلک ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا

للادراک

للادراک لانه لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعريف هذا الحصول بانه حصول
صورة ما للمدرک لا للشيء على الاطلاق وقال لم يكن هذا الحصول بعينه حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وانه لو وجب انا
اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه
ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان يستحيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وتعسف وان كان يستحيل حلوله في المجردات
فهو مع كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله فانا
بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشكک في انه هل يعلم ذاته وهل
يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلک يقتضي ان يكون الشيء عالما بشيء مغايرا لحصول
ذلک الشيء له والجواب ان ذلک انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا تحققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما
سيجيء بيانه لم نشكک في ذلک ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا لكان
ما يعقلون فعلنا بعقل ذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا او يكون الثقة هو ذاتنا
بعينه ولزم من ذلک التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
ويلزم منه ان لا يكون الثقة علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يتحقق له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره
اما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في حصول الشيء للشيء وايجاد الشيء
غير الشيء وذلک يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج للنفس معالج باعتبار آخر وليس كذلک
في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية والادراک يكون في الحس المشترک او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان معا والجواب بانا قد بينا ان الادراک
لا يحصل في الحس المشترک ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين

عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما ومنها قولنا إنا نعلم أن المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله وشبحه يقتضي السفسطة الأوليات
والجواب أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه أما الإبصار فهو حصول مثاله
في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض و
نحن نجري ذلك كما قال غير من المعترض رضي الله عنه وهو أن الإدراك كيف يكون صورة
ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج و
جوابه أن المطابقة غير الشعور بها ولم يشترط في الأول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها قد اقتصرت عليها إيثارا للاختصار وقال
فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن أخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر
الكتاب **قال الشيخ** الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون
متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته
وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو
عندما يكون محسوسا يكون قد غشيه غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة
ماهية إنسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب
المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته و
لذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة
التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على
تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس
عملا جعله معقولا **أقول** لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على
أنواعه ومراتبها وأنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس
إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الأين
والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك الشيء عن أمثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل إدراك لذلك الشيء مع الهيئات

المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم إدراك لمعان غير
محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة و
لا يشاركه فيها غيره والتعقل إدراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر
سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة في هذا النوع من الإدراك فهذه
إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد
عن الأولين والرابع عن الجميع إلا أنه إذا قيست إلى المدرك واحد سقط الوهم
عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال [illegible] ما يدركه في
الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول وكل طبيعة كالإنسان مثلا إذا أخذت من حيث
هي هي صلحت لأن يقع على كثيرين والإنسان لا يقع إلا على واحد وإنما يختلف ذلك
بانضياف معان غير ماهيته لا ينفك عنها باختلاف تلك المعاني وبانحفاظها يتميز
تلك العلل من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف إليها ويجعلها جزئيا مخصصا هو
المادة أولا لأن زيدا لا يباين عمروا بالإنسانية ولا بما يقتضيه الإنسانية
وإنما يباينه بتخصص المادة ثم ما يستلزم المادة من الأحوال المذكورة كالأين
والكيف وغيرها ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور
المادة والخيالية منتزعة نزعا أكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة وإنما مثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس وأما قوله
فهي الغواشي الغريبة عن الماهية جميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية
ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وإنما لا يكون بحيث يمكن
أن يزال وإنما لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما
يكون معقولا أيضا وقد أورد في هذا الموضع سؤال وهو أن الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تخصصها
بأوضاع [illegible] وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة
لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقتدر على انتزاع صور مجردة عن العوارض

الغريبة والتجرد تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من
مهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
مجردة ولا مشتركة فيها واجاب بان الانسان المشترك الموجود في الاشخاص
في نفسها مجردة عن اللواحق فانما المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا
على فهم المتعلم والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه على التحقيق ما ذكرناه واقول الانسان الذي في
زيد ليست بعينه التي في عمرو فالانسان في المثال والماهيات من حيث هي متساوية
لها ما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما
لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في التعقل فقط وهي الانسان في الطبيعة
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسان في المدرك تلك الصورة التي
هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذهنه حصل
في عقله تلك الصورة بعينها فهنا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك
الطبيعة التي اتصافها بمعنى الاشتراك مجردة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين
مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه
فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل حالها هي الطبيعة الانسانية التي ليست
في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في
ذلك فلم يتعرض لها والعجب منه اذ نقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير
معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قال** واما ما هو في ذاته
بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول
لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يجرده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في
جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا

جواب الامام عن عرضه بان الصور العقلية كليته مجردة مجازا باعتبار ... الموجودة في الاشخاص

باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لا يجرده
عما يغاير ذاته بل اما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم الماهية
ليست من العوارض الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول لذاته
لانه لا يحتاج الى التجريد فانه لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة انه
في نفسه محتاج في ان يصير الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بها
كالذكر مثلا التعبير عما قدر فالتعبير هو الذكر بل ذلك يعود الى العامل وقبل ان يعود الى المعقول
لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه
ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمه ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا
لذاته ليس يجب القسم الاول من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل
هو من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه
لم يثبته بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل ههنا شكا بعد ان ذكر ان
المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى
وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل
مهية معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيه فان تعقل ثبوت الشكل للخشب فقد
عقلها فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول
مهية المعقول للعاقل كان المانع من التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
محل فكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة له فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل
ما يقوم بالمحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته و
يصير معقولا لغيره بجعل ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب
ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة
في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها ليصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى
لا غيرها لانها هي المقتضية لكون كل ما تحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة

اشياء صفا وذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك
ومع لا يكون شيء فيه معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وهي
يكون جميعه معقولا وهذا هو المراد من كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا
فهو يكون لغيابه ما للذات بعد تجرده الذي في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي
بيانه **قال** لعلك تنزع الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة الآن وان
نقدم شرح امر القوى المنتسبة للنفس اولا فاسمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع
الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية و
هي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة
الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب
لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبق من المعنى ولبناء ما هو اهم
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى الحجة فجعل هذا الفصل مشتملا على
بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة
والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات
من غير تصرف فيها بحكم المدركة عن المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة
بالحفظ معينة اما المدركة الصورة واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها يدرك جميع انواع المحسوسات الظاهرة والثانية
والثالثة معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات و
تسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة
والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة واما تحت الجميع مدركة وان كانت
المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بالجميع وابتدأ
الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي المتعلم
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قال** اليس قد يبصر القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة

نزع الى الشيء اشتاق

لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل
والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض
قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة
قبل البصر اليها يؤدي البصر كانت بعده وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وفيك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها وبها يتم التمييز يمكنك ان تحكم ان
هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي
بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى **اقول**
هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحدة منهما منفردا
وعلى وجودهما معا بالشركة واما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد
يبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كانت بعده واعلم ان الموجود
في الخارج نقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما
يحدث بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة وما دام يحصل في آن
يحيط به زمان لا حصول لها فيها لكون الحركة غير قارة فلو لم يكن قوة غير البصر ترتسم
فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر بعضها
ببعض لم يكن اتصال في رؤية خط فاذن هنا قوة قد بقي فيها الارتسام المتعاقب
مشاهدة واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه
القوة وهي التي لاجلها تسمى بالمشترك وانما ذكر هنا لتوصيف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون لكل شكل يحدث في جزء من
الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بهذه القوة في الشيء الجاري مجرى خطا
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا
صورة المقابل ليس ببرهاني وانما التجربة لا يفيده والجواب عن الاول بان بقاء
الشكل السابق عند حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما يحدث
في الهواء لنفاذ المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات في حالها بعد خروج

والشّول ذ حفظ بهذا متقرران ادرکها الحس لحفظ من الشول الحادث عرض
آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرک النفس صورتها وبعد زوال المرض يستحضر
الصورة التي کان قبل المرض يحفظ فلا بد ان يکون نسبة ادراک الصور
من هذا المبنیٰ حفظها

المدرک عنه يقتضي احاطة النهايات بالمحلّ، وعن الثاني ان القول بذلک اولی
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوّة للانسان لا يدرک بها
شيئاً بعد غيبته لانه مع کونه مشتملاً على القول بعدم الحس مشاهدة ما يلحق البصر
بالاتحاد البصر ولا يکون في حکم ما يجابه واما قول الشيخ وعندک قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر، قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة
الخيال للحس المشترک من وجهين احدهما ان المدرک قابل والقابل مغاير الحافظ
لحجة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال بهوان الماء يقبل الاشکال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلک فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل
الصورة حتى يمکن ان يحفظها واما انها معارضة بالحس المشترک المدرک لانه
مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في
شئ لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شئ واحد بقوتين فيه
کالارض واما الافتراق في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة
بالحس المشترک والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الکثير اذا کان الصادر
بالعقد الاول شيئاً واحدا ثم يکثر يتعدد بان او کانت وجوه الصدورات
مختلفة فالصادر عن الحس المشترک هو اثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم
يصير متشعبا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بتعددتان وذلک
لا انقسام تلک الصور اليها وذلک کالابصار الذي فعله ادراک اللون ثم انه
يصير مدرکا للضدين لکون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يکثر فعلها لکثرة
وجوه الصدورات عنها قال وفي المثال انه ضعيف لان ثبوت الحکم في صورة
لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس ذلک دليلاً حتى يکون ايضاً
من الشکل الثالث ينتج کما وجدنا ما نقضنا الحکم الکلي بان کل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه
فان ذلک يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان الاستحضار الصور
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظ دون المدرک والنسيان

زوالها

زوالها عنهما وهذا انه ضعيف فيهم لان تجويز الحصول في الحافظ حالة الذهول
يقتضي القول بان الادراک ليس هو حصول الصورة في المدرک بل امر وراءه
وعلى ذلک التقدير يحتمل ان يکون الصورة حاصلة في الحس المشترک دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلک الامر وايضا النفوس العاقلة يثبت لها حافظ مع انها
يستحضر ويذهل من غير نسيان ونسي فان قلتم حافظها العقل الفعال فليکن هو
حافظ الحس المشترک ايضا والجواب عنه ما مرّ وهو ان الادراک حصول الصورة
للمدرک بحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرک وان کانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال يمتنع تمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
فيه يصلح لان يکون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وهاهنا
القوتين فکقولک لم نحکم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال الحس المشترک على وجوده
بشعا وهو بناء على ان النفس لا تدرک المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا
يدرک بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها
حين يحکم على بعض انه ذو حلاوة من قوة يدرک البياض والحلاوة معا بها و
لا محالة يکون نسبة جميع المحسوسات الى تلک القوة نسبة واحدة والا لکان النفس
لا يقدر على هذا الحکم الا بقوة غير مدرکة للجميع فانها لا يقدر على ذلک الا بقوة حافظة
للجميع والا فيعدم صورة کل واحد من البياض والحلاوة عند ادراک الآخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحکم على زيد بانه انسان وهو حکم کلي على جزئي
فالحاکم يجب ان يدرکهما معا ويلزم منه ان يکون النفس التي هي مدرکة للکليات
مدرکة للجزئيات والجواب انها مدرکة لهما ولکن لاحدهما بالآلة ولا يخفى بغيرها قال
والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترک علي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان
الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلک لجاز ان يقال بل هو العقب او الکعب
واذا ابصرت شيئا فلست مبصراً لم تميز احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل
على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان في طول عمره في جزء من
الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع کل واحدة في جزء هو في غاية الصغر
والجواب عن الاول انک انما بالضرورة تجد الذوق من الذوق وتميز الذوق

ونعلم ان يميت الذوق لم يتبع عنك وعن الناس انه استبعاد محض وذلك لبنات الامور الذهنية على الخارجية **قال** والثة فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معان جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **اقول** هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمنافرة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها تتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا تقتضيه عقله الامن منه كالموتى وربما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح ان العداوة التي بين الذئب والشاة كلية فيجب بان يقال هب انها كلية ولكن الحكم لا بد له من اشخاص جزئية وكما لا يحكم في جزئيات الصداقة الكلية وايضا المغناطيس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قال** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير **اقول** ذكر الشيخ ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ وما بلغتا صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبع التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان ويلتقيان ثم يفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك

بين مقدم الدماغ ومؤخره من اللين قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في توزيعة الملك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالجملة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا التي هي متفرقة في البدن فاذا مبدأ اعصاب الحواس الاربع مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ اي مطلقه مقدم الدماغ فان الحس المشترك ليس بغير شعب منفرقة انما هي وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بتوسط الارواح التي في الاعصاب الا التي في مبادي المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح نفى تأدية بان ليس الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد بالتشنيع الوارد على تفسيره والشيخ ذكر ههنا استعارة عن ادراك النفس بتوسط الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبتوسط الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسري فيها الكيفيات المحسوسة فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يتسع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يقيد ذلك الاحساس وباقي كلام الشيخ ظ **قال** والثالثة الوهم وآلته الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لكونه امها المتحكمة على ما مر وبهذا السبب

قدم ذكرها على ذكر التخيلة **قال** ويجذب فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل
ما يليها من الصور المأخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور
بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم متصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه
القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه
متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين لابد وان يحضره
المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها ليس بتفصيل
حضور بها الا ادراكها اذ لا يجب ان يكون كل حاكم متصرف فيه مدركا وعن الثاني
ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين من احدهما
بحسب ذاته والاخر بحسب آلته وكلاهما بحسب الحس **قال** والباقي من القوى
هي الذاكرة وسلطانها في حيز الرفع الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول**
هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني وخزانة للوهم بالحفظ وتسمى قوة ذاكرة
لان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح ان حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد
زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا
وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة و
هنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب من
الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم
الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تسمى الحافظة ايضا
انه متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة بسرعة استعدادها لاستثباتها
والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة
فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة
ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء ادرك

في وقت

في وقت آخر وحفظ على ما صرح الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك
الملاحظة بالفكر فان الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب
من افعال قوتين مدركة وحافظة والاسترجاع هو مبدأ فعل مركب من افعال ثلث
قوى متصرفة ومدركة وحافظة وهنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام
في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون
متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي
قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى
اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة للصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع
لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون
لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا الكلام صريح بان حامل المتصرفة والوهمية
عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين
فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد
يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على
مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل
لا شك في انها غير التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهم بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتخيل والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما
على القوى الحيوانية **قال** وانما يهدي الحس الى التفصيل ان هذه الاعضاء [illegible]
هذه القوى والطب لا يميز المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم
انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم و
فكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هي الآلات ان الفاضل اذا
اختص بتجويفها ورث الآفة
اقول هذا المسند لا
يتعلق بالطب على كون [illegible] صح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقا او قائمة
بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة
يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات
لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او
بشيء آخر لانه بحث آخر **قال** ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى
ان تقدم الاخس الجسماني ويؤخر الاخص الروحاني وتتوسط المتصرف فيهما حاكما
وان جاء على المثل المجري الخابر عند الوسط حفظت قدرته **اقول** هذا تاكيد لتخصيص
الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما ذكر في الطب والطبيعي وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب
اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى
الربع دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس
المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس
في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون
الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الحس المشترك هو الروح المصبوب
في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس
الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب والتوسط [illegible] ان علل بذلك لكن
في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل
الثامن المقالة الرابعة عشر من الفن الثالث في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولنبين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع نبت
منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه
بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة اكثر
وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وهو حس السمع لهذه حكاية كلامه
واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوق وانما

اللمس

النمط الثالث

اللمس فلما كان اكثر اعصابه كالآخذة للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يمكن تعلقه
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اتى بها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع
الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم الفصل بها فهي
خالية عن الفائدة لانهم يعترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات
بالذات وللجزئيات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار
قال اشارة هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف
فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل جوهر له قوى وكمالات **اقول**
يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ افعال مختلفة وكان
تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف الكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوى **قال** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي
تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور
الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة
وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل الى الجزئي **اقول**
قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون بحسب تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها
وتكميلها اياه تأثيرا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها واستكمالها في جوهرها بحسب استعدادها
وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى بالاشتراك
الاسمي وتشابه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل الاختياري الذي
يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك
رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري
ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره

والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده. **قال** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكوة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار. **اقول** هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية ويحصل الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق تام الى انها بعينها على حركة فكر شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير فكر اما مع شوق او لا مع شوق وهو

المشكوة كوة غير نافذة [illegible]

[illegible] المشكوة فيها مصباح [illegible] الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار [illegible]

[illegible] الشجرة مباركة زيتونة [illegible] والمشكوة والزجاجة والمصباح والزيت [illegible] والنار [illegible]

النمط الثالث

من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى انبياء واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات بالفعل كما لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من حد العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرج بغيره وتشبيه عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال بتشبيه ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكرة والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد بسائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخ خطأ والتقدير اتصال الكلام وليس قد يسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل. واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها

الثانية العقل [illegible] بعد الكتابة [illegible] او بحدس [illegible] النفس [illegible] تلك المعقولات [illegible]

بالملكة

من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور و
النفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج
الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح
وانما قدم العقل المستفاد وهو متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية
القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية
والنباتية قال لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس
فاستمع اما الفكر فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا
للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه فربما ادت الى المطلوب وربما انبتت واما
الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من
غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر
ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثواني اما بالفكر او بالحدس اراد ان
يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالفكر
وما يستعار بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى
الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى القضايا
المعقدة فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب
كالحدود والوسط وغيرها فربما انبتت وربما ادت وتتم اذا ما ادت حركة اولى
من الحدود والوسط الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود والوسط دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسط كذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط
دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله
او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتعلقة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانبتات ولا امكانه في الثاني الا ان الفكر المنبت لا يكون جودا بالعلم ولاجل

العقل بالفعل لانه ملكة الكمال لا يحصل الا بحصول ما بالفعل والعقل المستفاد

ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المتعلق في هذا الموضع والفاضل
الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال
الحدس هو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى
المطلوب ثم فسر الشوق بما يقرب من الشعور فتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط
والى ما لا يحرك به قياسا غيره وذلك خلط يشتمل على مخالفة المتن وعلى التناقض الصريح
قال اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية و
امكان وجودها فاستمع ألست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب
وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع
بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك
الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه
الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر اقول يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب
الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عدده
وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثاني يكون في الحدس
اكثر لتجرده عن الحركة وان الحدس انما يكون لقوة النفس ولتلك المراتب حدا
نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينتفي جميع الامكان يحصل من مطالبه وحد
الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة
او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود والوسطى لا تقليدي
ولما كان طرف النقصان ثابتا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب
ظاهر قال اشارة فان اشتهيت ان يزداد في الاستبصار فاعلم
انه مستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة شيء غير جسم ولا في جسم وان
المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل
الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت

اشارة تماما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل او ردّ هذا
التفصيل لازديادا لاستبصار ولما كان المطالب مبنيّ على مقدمتين احدهما ان كل ما يرتسم
فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبيّنها بعد فذكرهما واحال بيانهما على
ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان تعقل ادراك الشيء وجود صورته في المدرك
على ما مرّ والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل
الوجوه بل مع امكان وجودها في الوقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان
الوجود معه انما يحصل بتجشّم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شيء غير المدرك
وحافظ للمدرك يكون الصورة حال الذهول موجودة فيه وحال النسيان غير موجودة
فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا ثم القوى الجسمانية قابلة للقسمة الى جزئين
يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا
يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه
المعقولات ويكون هو خزانة حافظ لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا
يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن هيهنا موجود مرتسم بصور جميع
المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال **قال**
وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها **اقول** تذكير لما ذكره
من قبل **قال** وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة
اقول اشارة الى حصول الادراك بالفعل **قال** أرأيت القوة ان غابت
عنه ثم عاودته والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تلقيها فيها **اقول**
بيان لكون الذهول مستلزم زوالا ما **قال** المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما
لتلك الصورة **قال** فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا ما **اقول** نتيجة لذلك **قال** اما في القوة الوهمية التي في
الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى

هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي
الوجه الثاني قد يعود بطلوع له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم
كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية
فيجوز ان يكون الخزن بحالها مثلا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها
لقوة في عضو آخر لاحتمال الجسمانيات وقوى جسمانية للتجزي **اقول** اشارة
الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية **قال** ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول
كيف يجوز في المعقولات نظر هاهنا في الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد ويكون
الجوهر المرتسم بالمعقولات كالمنتقش لكنه غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة
لان المعقولات لا ترتسم في جسم **اقول** اشارة الى حال القوى العاقلة و
احتياجها الى الحافظ **قال** فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات **اقول** نتيجة لذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخارج
عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا
لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **قال** اذ هو جوهر عقلي بالفعل **اقول**
اشارة الى ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان
الجسم لم يمكن ان يرتسم لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها
جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة **قال** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة **اقول**
اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تقبلها النفوس مدركة لها دون
سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية
السابقة المعدّة لادراك الكليات اولادراكات الكلية المكتسبة المتأدية الى
المدرك الكلي **قال** واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى
صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس **اقول**
اشارة الى حال الذهول وسببه وتشبيه المرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس

المستفيضة عن المجردات **قال** وهذا انما يكون البتة اذا اكتسبت ملكة الاتصال
اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف حال الذهول والنسيان وذلك
لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وههنا لا
يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما
يكون مع كون النفس ذات ملكة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة
ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك البتة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاليا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الشيء الاثر كالعقل الفعال البتة الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان و
الضوء والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت
على تجريده وسياقة البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ما حفظ النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ
لها **قال اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة وهي العقل الهيولاني
ومكتسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل **اقول** قد ظهر ان العلة الفاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس
بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به واراد ان يشير الى العلل الموجدة لهذه الملكة في
النفس التي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث
شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته البتة حادثة كذلك بازائه وقد
قرر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل
بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاول منها وهي الاستعداد العام
الانساني والمتوسط هي الثانية وهي المكتسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية لتلك الملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وتهيئة النفس اللذين يجب حصول الصورة معها

اقول وهذا ايضا بيان ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا
بين الحس والقوة القدسية **قال اشارة** كثرة تصرفات النفس في
الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية
والمفكرة يكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما
يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام
لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي **اقول** لما ذكر حصول
الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويحقق
كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكرر تصرف النفس في الخيالات
الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
التي في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام
الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكير في
الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان او صورة الصداقة المجردة عن
العوارض المادية على الوجه المذكور فيه من العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما
بين كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا الجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام
لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا
تنتقل من الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان
يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان ظاهرة
الاندفاع عند التأمل اعرضنا عنها في الاطناب **قال** ان اشتهيت الآن
ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع **اقول**
يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني و

وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المرسوم بالتجريد
أولى الا انه لما بني اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا
جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين
في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن بقية النفس وكمالاتها
فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات
بعيد عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات بعيد عنها بتوسط الآلات واراد في
نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق من الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع هذا الكلام في
النمط في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما شرح في موضعه ولم يورد كما ذكره
الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك **قال** انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرة ما
ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان
يقارنه شيء غير منقسم **اقول** اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان المحل قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضيه والاول هو المحل الذي
لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله فكأشياء
كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان انقسامها الى جزئي
التقسيم وهو المراد بقوله الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل الثاني قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضيه والاول هو المحل المنقسم
الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته و
المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو كذلك
المحل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله
من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل
من حيث هو متناه بنهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافة مثلا
لا يحله من حيث هو جسم بل من حيث وجوده جسم او على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة

لا تحلها

لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء
من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا
يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك
لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس بمقارنة اياه بهذه المقارنة بل
انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قال** وفي المعقولات معان غير
منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات
ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن
لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم **اقول**
لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني
غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية
بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد و
هو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور
فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل
موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت في المعقولات
ما هو واحد فاذا اعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم ومعناه
عقل انه ارتسم في جوهر مدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذا
محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات على ما مر فاذن ثبت ان النفس الانسانية ولا محل ما من شأنه ان يعقل
بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة واما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم

بالوضع اخر اذ ان انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم انه ليس ينقسم بالفعل فلا يمكن ان ينقسم الى محلات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو محض الى اجزاء غير متشابهة بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متشابهة بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اورد الشيخ هذا النقض بتفصيل يشتمل على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما قال وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وقد يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه يشتمل على رد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون نسبة كل منهما الى المجموع اليه فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وهو لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا كفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا الا انه كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان المجموع من القسمين شيء ليس هو اياهما لما يكون المجموع متعلق الهيئة بزيادة في المقدار والعدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث هيئة المتشابه بها هذا والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئه لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله قال اثر ان كان كل واحد

من القسمين المتشابهين شرطا في الآخر في استتمام التصور العقلي أقول وأشار الى الوجه الاول بقوله قال فهما متباينان لا مباينة الشرط للمشروط أقول وأشار الى الوجه الثاني بقوله قال والية يكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما اجزاؤه منقسما أقول وأشار الى الوجه الثالث بقوله قال والية فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا أقول واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا ولكل واحد من القسمين بانفراده انه معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل لانه يكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكما ذكرنا بقبول القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما تقتضيه غير ذاته هذا واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله قال وان لم يكن شرطا أقول والى المنفك اللازم من جهة مقارنة القسمة قال فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس من طبعها فيتم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فهي طالبة بعدها أقول والى المنفك اللازم من جهة مقارنتها بما يقبل القسمة من المقدار بقوله قال وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه تقدرته اقل منه على فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة وان كان متشابها فالصورة التي جردناها متعلقة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة أقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار به اقل منه كفاية فان احد القسمين الذي كان متشابها للقسم الآخر هو حافظ لنوع الصورة المعقولة كان الصورة التي فرضناها مجردة كانت متعلقة بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انفصالهما او زيادة اذا اعتبر حصولها من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات التي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى المنفك قال واما الصورة الحسية والخيالية فتعتبر بملاحظة النفس احوالها امور جزئية متباينة

الوضع مقارنة لهيأت غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع
وقبول انقسام **اقول** لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في
الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه يتم الفرق بينهما و
ذلك لانا اذا اخذنا بوجه انسان مثلا او تخيلنا فلابد ان يلاحظ النفس
اجزاء متباينة الوضع مقارنة لهيأت غريبة مادية كالعين والانف والفم في
صورة الجزء اليمنى بتركيبة مادية او جهة لم تحلل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما
متباينان بالوضع والية كونهما على بعد مخصوص منها وكون احدهما في جهة والاخرى في
غير جهة الانف فهيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها
الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو
الاثر الملاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يحاذي الشيء والرشم
هو الختم اي احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه و
لذلك يسمى اللوح الذي به البيدر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة
في الخيال من طابع هو المدرك بالحس ومنه قول الشيخ ملاحظ النفس للصور الحسية
والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول
بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة
لما قد سبق ذكره وقوله والوضع ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان
كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي
وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
فليس بنا حاجة في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب بانيا في صحة حجة اخرى عليه و
الشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه
اوردها على وجه اقرب مما اخذنا ما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا
الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع واما اعتماد
هذه الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم المعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم
لا لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كان رايه واما
الاعتراض المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم

بتمام

بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب
عنه ان الهيولى انما تحصلت موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز
ان تصير ذات وضع البتة وقوله رب ان ما ذكرتموه الحجة يقتضي كون الصور
الحسية الخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمكنوا
في ذلك بهذه الحجة بعينها **قال وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
المنوعة والمعنى النوعي بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **اقول** الوهم في هذا
الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية
الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة معنوية اليه
وتلك الزوائد لا يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت
مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره
وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الكلي الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى
السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل
منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قال** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون
الحاق كلي بكلي يحدث صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول
الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية و
يكون مجموعها ما حصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد
المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
سبق تعرضنا له ينقسم مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي نشكك به اولا من
قبول القسمة الى المتشابهات وكان الكل واحد منه غريبة هو اولى بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة

معه ان لا ينقسم في الوجود بخلاف الشيء المنقسم لكنها بالحقيقة لا يمكن قسمتها الى من تركيب
تلك الصور الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس لحاصل جزء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس ويكون
مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة
هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم نسبة الاجزاء بل
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استند الشيخ عليه بتجريد
مما ينقسم بتحليلات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تمسك به قبل
هذا من تقسيم القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزاء البسيط
الذي لا ينقسم بحسب الحال اولى بان يجعل البسيط الذي استند الشيخ لئلا يعرض تمسك
من وجه آخر **قال اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل
معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فحكم بان كل ما يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه
جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة
وقريبة وهي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ
معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان
ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له
وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان
حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر والفاضل
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان المعقول المفارقة
ليس شيء فيه بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل وقال وكان من الواجب
ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللمحسوس الكائنة

اقول

اقول الامكان العام يتناول الامكانات البعيدة فيصح على دائم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعرض الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي ذكرها والمراد
ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل تعقله وذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل
على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل
ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس و
قال الفاضل الشارح انه بين واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه
لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالمقدمة
علم بتصور الموضوع ليست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول
وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس
هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة للشيء وكل ما له ان
يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة للشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله
ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قال** وكل ما يعقل فمن
شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة
العاقلة بالمقارنة لا محالة **اقول** يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان
بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر
وبينه بوجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره ولو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع
ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قال**
فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول **اقول** هذا
هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من
حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط سنذكره في
الفصل التالي لهذا الفصل **قال** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود
بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى
ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده
عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته
كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور بمثال صورة الشيء ومنشأه اي ابلية وعقلا او شيء آخر

ان كان يمكن ان يطلع على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة
بعاقل آخر وان كانت يعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قال** فان كانت
حقيقته تسلم لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي
ضمن ذلك امكان تعقله لذاته **اقول** اي ان كانت حقيقته تسلم لذاته غير قائمة بغيره
لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية فكانت مقارنة تلك
الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك
امكان تعقله لذاته لان تعقله غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا بالقوة وهو يتضمن
تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان تعقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول لنفسه بذاته قال الفاضل الشارح ان المقصود من هذا الفصل بيان ان كل
مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان
يعقل غيره امكن ان يعقل لغيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكن ان يعقل
تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده
يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح
ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل
لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء
على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة
مقارنة الغير وانه يصح ان يعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واورد
انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحكم الاستثنائية
وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض
على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فليس
بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق كثير
من النفوس البسيطة غير معقولة للبشر والجواب ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات

الباري

الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل مع غيره فلعل من الموجودات ما لا يصح
تعقله الا مع شيء آخر مع تعقلها وكيف لا نحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم
بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية
لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنة المعقول واحد ما واما اثبات صحة تعقل كل
الاشياء لكل مجرد فشيء لم يتعرض الشيخ ههنا وليس في نوع كلامه اليه حاجة ثم قال
وان سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس للزم
توقف صحة الشيء على وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل
ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على
شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال
للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك
كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود
نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احد ما ذكرتموه فقال
الاول لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعتها سلمنا ان هذه الانواع متفاوتة في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على الماهية عند
كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع لكنه في
الخارج جسم متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان
في الذهن من حيث هو مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو
صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعقلة للانسان لا هي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على
الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث
... ثم قال وان سلمنا صحة ... الخارج فلا يجوز ان يكون في الخارج مانع عن وجود الحكم

كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس
الا ان فصل الفرس الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل
منفرد **قال وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها المنع المانع فما بالها لا يجب لها انها تعقل
اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد
عنها بذاته معقول لذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل
لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول والوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية
التي جردها العقل وصارت معقولة اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا
يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة
المقتضية لاشتراط المذكور في الفصل المتقدم **قال** فجوابك لانها ليست
مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما تقارنها مقارنة
معقولة برسم بها لا من القابل لها جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما
بالاخر من الاخر ومقارنتها غير مقارنة الصورة في المتصور واما وجودها الخارج
فادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا. اذا
قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا **اقول** والجواب ان تلك
الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لجزء من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في
شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان
كل واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل
في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل
العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة في خارج
العقل فادى من تجرد والمادة مانعة من كونها معقولا فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا
يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه
الى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
صار قابلا له وكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال

بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول
عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن
ان يكون متماثلة لامتناع اجتماع الامور المتماثلة ولا يكون متضادة ايضا فهي مختلفة بالماهيات
فاذن هي مختلفة وقد يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين
بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة
ليست محلا للبطء لاختلاف ما بينهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان
البطء انما صار محلا لها لانها محل البطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن
ان يقال احد المعقولين متصف بالاخر وبها في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر
وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر فحسب هيئته وحسب كونه معقولا فاذن
ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان
مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنة للحال فيها لان الاوليين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا
يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الجانب الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب
انه لم يستدل من صحة القسم الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على
صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين
يصح مقارنتهما في محل يصح ان يحل ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
بحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسم الاولين وعلى الجزء الخاص
بالنوع والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على
حسب ما فرضنا. واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم
بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالعاقلية ولا الاخر بالمعقولية والا فالقوى الجسمانية
عنده مدركة لما يحل فيها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا
بانه اعتراف بان الاوليين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة
القسم الثالث في الجانب الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من
صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى

فالحصه ان المراد ... ان حصول المقارنة صحة المقارنة المطلقة
في ضمن ... الخاص جاز ان يلحق لذات المجرد المقارنة في ضمن ... الخاص فقط بحسب المقارنة
المطلقة ... استحقت المقارنة المطلقة ... الوجود ...
او وجود ... الوجود ... المقارنة بينهما اذا كان
المجرد موجودا ... انتهى

بشرط الحصول فيه فقط ثم بين ان اطلاق الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقتضيان بان
كان فاعلا مجتمعة كان ما قلنا ان التجرد وذلك لحصول الالتفات فيه فاستدل على الجزء المشترك
من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن
الحيز الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا. واعلم ان الحكم بان ما يتبع
المعقول على كل حال لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص من قبيل العاقلية
ولا الاجزاء المعقودة ان ما لمعنى بقوامه عند حركة لا محل معها محلها واعترض
انه على قوله كان ان امكان جعله مستورا بانه انحراف بان المعقول العاقل
للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان التجرد المعقول
قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني بغير تجرد عن الغواشي الغريبة
ثم انه يصير مجردا ويكتسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر مجردا عقلا بالملكة
وانما يكون هذا الوضع من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام
ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل
يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **قال وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة
ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة
مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة
شرطها ان لا توجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات
فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى
لكن لما كانت الماهية قد اردت بها في العقل مجردة عن اللواحق المشخصة وعند قيامها
بالذات يمكن ان قرانها بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك
ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيها هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
بل باعتبار كونها متعقلة لا من خارج وقدم الفرق بينها والاختصاص انما ينفصل عن الماهية
النوعية بهويته وانما ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار

كونها

كونها صورة عقلية لكون هذا الايجاب رفعا لجانب البحث المقصود والفاضل الشارح
لما لم يعتبر الاعتبارين اورد هما جميعا **قال** فيكون جوابك **اقول** تقرير
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي
القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام
بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي
كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطا واما الكل الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان
يستعد اولا بصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة التي هو لها كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما الثاني
منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون هذا الاستعداد
بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما
تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد
غير ذاتها ومع ذلك يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن **قال** ان هذا الاستعداد
لتلك الماهية اي كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك **اقول**
اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت
في العقل او في الخارج **قال** وان كان ... الا بكيفية عند الارتسام في العقل
اقول اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة واراد بالارتسام في العقل
وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول حاصل في محل لكنه مقارنة حال لمحل هو معقول
فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول **قال** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الكائن به **اقول** اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون تقتضي

ان حصول الاستعداد ... المقارنة مع الصورة ...
عند الارتسام ... المعقول في العقل
... الارتسام في العقل ...

العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد بعد تمام
في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب
له **قال** فيكون لم يمكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له **اقول** اشارة
الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله
وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فيحتاج لذلك الى تغيير الفاظ الكتاب وقد احتمل التغيير فيهما وترك المترجم مختصر (?)
قال او لم يمكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث **اقول**
اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة يعني
حصل **قال** وهذا كله محال **اقول** تصريح بفساد القسمين المذكورين والتوطئة لانتاج
القسم الثالث الباقي من الثلثة **قال** فيتعين اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل
المقارنة فهو للمهية **اقول** اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع
الى كون الاستعداد لازما للمهية **قال** بل لعل الاستعداد ايضا لبعض
ما يقارن تلو المقارنة الاولى **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد بعضه
اولى من غير الحاصلة وهيهنا قد تم الجواب **قال** وكذلك فاعلم ان المهية المعنى
الجنسي استعداد الكل فصل له اذا لم يكن له وقوع الا الفعل مانع لطول الكلام في
تكثيف المعنى المحقق النوعي **اقول** وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى
المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا بالفعل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة
فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون المهية المعقولة عند كونها
قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها
والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي
تقارنه مقارنة تقوم لوجوده محصلا لا بنيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا فرفع
الا بالفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه بتقويم المعنى الجنسي وتحصيله نوعا واخرجه بذلك
عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال بذلك الاستعداد بوجود
هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زوال تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة

الفصول في ما دامت طبيعة الجنس باقية واذا تكون حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده
الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها
مستعدة لمقارنة امر اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع
باقية الاستعداد في ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس وما كانت المهية
المعقولة التي يحكم في تصحيحها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي
يستلزم استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **قال**
تنبيه انك اذا حصلت ما اصلت علمت ان كل شيء من شانه ان يصير
صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان
يكون من شانه ان يعقل ذاته **اقول** هذا ظاهر وهو نتيجة لما بين في الفصول
المتقدمة **قال** وكل ما من شانه ان يعقل له ما من شانه ان يكون من شانه ان يعقل
ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون هذا القبيل مجردا عن طبيعة (?)
التغير والتبدل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة
عن اللواحق الغريبة غير مقارنة لما يلزم ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال
نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما يشبهها كان من شانه ان يجب له
ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه
ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب
بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون
ما هو بهذه الصفة معقولا عاقلا لذاته ولا يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه
غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في
الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره
بل يجب من ذلك ما يكون مستعدا له ابدا ويمتنع ما يتوقف بعضها وهيهنا قد تم
الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها ختم النمط بذكر الحركات
عن النفس **تنبيه** لعلك تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية
التي يصدر عنها اعمال وحركات فيكفيك هذه الفصول من هذا القبيل **اقول** يعني
قال اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي لتصرفات في مادة

الغذاء. أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي تفعل
أفعالاً مختلفة من غير إرادة وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي
يسمّيها الأطبّاء قوى طبيعية واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركّبة
بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مرّ والأبدان لا تخلو المتحلّلة
من أجزاء حارّة بالطبع وينبعث إليه من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة لها فيكون
أوّل ما ينبعث منها خادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على
تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركّب وتفنيانها على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فإذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل
استعداد الممتزج لاتصال النفس به فتفسد المركّب فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات
قوة تحيل ما يشبه بدنها المركّب بالقوة وتحيله إلى أن يشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلاً
عمّا يتحلّل وهي قوة لا محالة ذات نفس أرضية تعينها ثم لمّا كانت المركّبات منتهية
إلى الانفكاك ولم يمكن من شأن القوى الجسمانية أن تجريها على الالتئام أبداً كما سيأتي
بيانه وكانت العناية الإلهية مستبقية للطبائع النوعية دائماً فقدّر بقاؤها بتلاحق
الأشخاص أمّا فيما لم يتعذّر اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال ولسرعة عروض فساده فعلى
سبيل التولّد وأمّا فيما يتعذّر ذلك لقربه منه ولضيق عروض فساده فعلى سبيل
التوالد فجعلت النفس الآخر ذات قوة تفرز من المادة التي تحصّلها الغاذية
ما يجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولمّا كانت المادة المفرزة للتوليد لا محالة أقلّ
من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي جزء من شخص جعلت النفس المدبّرة لها ذات
قوة تضيف من المادّة التي تحصّلها الغاذية مضافاً إلى المادّة المفرزة فتزيد بها
مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص فإذن
النفوس النباتية التامّة إنما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان
كاملاً ويكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسمّاة
بالغاذية والمنمية والمولّدة للمثل فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما تتمّ
بتصرفات في مادة الغذاء قال لتحال إلى المشابهة بدلاً عمّا يتحلّل أقول
إشارة إلى غاية فعل الغاذية قال أو لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب

مقصود

متصوّر محفوظة لأجزاء المغتذي في الأقطار يتمّ بها الخلق أقول إشارة إلى
غاية فعل المنمية قال أو ليتحصّل من ذلك فضل يستعدّ مادة ومبدأ لشخص آخر
أقول إشارة إلى غاية فعل المولّدة قال وهذه ثمرة أفعال ثلاث قوى أقول
إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى قال أولاها الغاذية
ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهيّئة و
الدافعة للثفل أقول إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية لتقدّم فعلها على
أفعالها وإلى خوادمها الأربع بحسب الأفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره قال
والثانية القوة المنمية إلى كمال النشو أقول لمّا كان الإنماء والتوليد معاً محوجين
إلى كثرة المادة المتعذّر تحصيلها والتصرف فيها وكان الإنماء أتمّ لأنه يتعلق بكمال
الشخص وإنّما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص متعرّضاً للفناء جعل الإنماء
متقدماً على التوليد بحسب التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة
قال فإنّ الإنماء غير الإسمان أقول النمو والسمن كان في شيء واحد
وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه ويفترقان بأشياء
منها التناسب في الأقطار ومنها طلب غاية تقصد في الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معيّن فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه فيها بأسرها ويوافقه فيما وراءها والذبول
يقابل النمو والهزال يقابل السمن قال والثالثة القوة المولّدة للمثل وتنبعث
بعد فعل النمو مستخدمة لهما أقول هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولّدة ومصوّرة و
المولّدة تنقسم إلى نوعين محصّلة للبذر ومفصّلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء وهي
التي هي مغيّرة أولى بالقياس إلى التي تغيّر الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان
المولّدة كما مرّ قال لكن النامية تقف أولاً أقول الغاذية في أوّل الأمر
تقوى على تحصيل مقدار أكثر ممّا يتحلّل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فتستعمل المنمية
فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة ونفاد أكثر الرطوبات
الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصّله مساوياً لما يتحلّل فتقف
المنمية قال ثم تقوى المولّدة طاقة فتقف أيضاً أقول عند القرب من تمام
النمو يشرع النفس في التوليد فتقوى المولّدة طاقة أي حيناً يقال عنده طاقة من الدهر

تقدم

بتغير المزاج وكسره. وهذا الى حينه وبرهة اذا عرضت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم ينفعل شيء يعرف المولدة فيه وانحراف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قال** وبقي الغاذية عاجزة الى ان يبلغ فيجيء الاجل **اقول** انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **قال اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك معا ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال فهي اشد نفسانية لانها من النفس الارضية تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قال** ولها مبدء عازم مجمع **اقول** اشارة الى الاجماع المذكور

النفس الحيوانية

مبادي الحركات الاختيارية

قال مذعنا او منقطعا عن خيال او وهم او عقل **اقول** اشارة الى المبادي البعيدة **قال** ينبعث منها قوة غضبية دافعة للمضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني **اقول** اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قال** فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة **اقول** اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع وكذا اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلاثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة وانما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع ليتضح عنه ذكر الترتيب وعند ذكر اسناد الاجماع الى الشوق **قال اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان له حركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان لحركة واحدة تميل بالطبع عما تميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب خلاف ما تقدم فان ان حركته نفسانية ارادية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعند عدم الارادة لا يطلب شيئا ويترك شيئا يطلبه ويوجده بما ينفعل كذلك لتصور غرض يوجب تلك الاختلاف والحركات المستديرة طالبة لحدود وما وصلت تركها وهاربة عن حدود وما وصلت طلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان الموضوع حركة صادرة عن ميل مستدير في طباعه لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **قال مقدمة** المعنى الحسي الى ملتحم الارادة الحسية والمعنى العقلي الى ملتحم الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور في شخص سواء كان معتبرا بواحد مشخص ككونك ولد آدم او غير معتبر ككونك انسانا **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل

النفس الفلكية

الطبيعة

تقسيم الارادة الى الحسية والعقلية

على حكم واحد بها أن الارادة التي يطلب معنى حسيا كطلب زيد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كطلب الجنس مطلق مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بمعقول فالارادة اما حسية او عقلية وانت تعلم ان المعنى الذي يحمل على كثيرين محصور سواء كان معنى الواحد بشخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يخرج من كونه عقليا بتقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولك كل واحد من هولاء الكلس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين والكلمات ظاهران **قال اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني ذكر امام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى كونه متبوع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك فان مقتضى الذات تجب بوجوب الذات طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كاليتها المنسوبة الى الاول هو تادية الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قال** ولا الاولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يتعين عنده بل معين كلي **اقول** غاية الحركة اما ان يكون اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله وباقي اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني

بيان ان نفس الفلك ذات ارادة عقلية

بيان ان الحركة لا تكون غاية بالذات بل غايتها امر مطلوب بالذات

تعريف الحركة

فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين يفرضه الارادة ويتوجه اليه بالحركة وهو ايضا في الحقيقة لان كل واحد منها كلي فلا يتعين كلية تعين شيء بر آحاده ذلك الكل فاذن المعين الموضوع يجب ان يكون جزئيا بل هي اما جزئي واما كلي مطلق واما الجزئي فاذا حصل وتعينت الحركة المتوجهة اليه عنده وكل حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تنقطع فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين من وضع كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يخرجه كما مر في المقدمة والبقية الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركة الوضعية عقلية **قال** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب الشيخ ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ ههنا استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية فقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل ذوات المعقول التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة التي من شأنها ان يعقل ويباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما النفس السماوية فهي صاحبة ارادة جزئية او صاحبة ارادة كلية تتعلق بها لينال من تمام الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر

ليس من شأنها

قال صاحب ... في ... واهل الاشراق ذهب المتشوّق الاول الى ان محرك الفلك هو ... قوة منطبعة ... ٤٩

سماه ... وهو عقد ... وليست النفوس المنطبعة ... عند ... الفلاسفة ...

... ان كان ... المحققون ... الرئيس ... قال ... عنده ان الفلك ...

... الفلك ... المتوسط ... الفلك ... له الفلك ...

فانه قال هناك ثم ان كان ما يتوهم من بعض الظن مستورا لا يطلع الا الراسخون في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي كالمبادي نفوسا باطنة غير منطبعة في موادها بل لها مع نفوسها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا فنبّه في هذا الموضع على تخفية ذلك السّر **قال ثم تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة لا يعرض بنفس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والغرض منه انه جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين لانه ذاذاتين متباينتين هو آلة لهما معا كما مر والشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض منها صورة هي آلة على مادة الفلك متقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات على نحو الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا وجهها على ما مرّ بيانه فما نقله عنه هذا الفاضل من الخلط وارجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة لا يعرض بنفسه اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع انضمام الحضور بهذا الدرهم **قال** والمريد من الحيوان بالقوة الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء ويحركه وانما يتخيل شيئا الحد الجزئي وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم ينكر هو بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه قد يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لا يختلف مراد كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فلا يصح هذا الحكم بان يقال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا حد كره كما احس به لانه لا يعقل الكليات

وتنبيهات للفلك ... وليس ... ان ... الكليات ... الجزئيات ... علم ...

١٨٩

تجدد ايضا ثم انه ينبعث بعد ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي حضر فيبعثه على طلبه ويحركه في الطلب فان وجد غذاء آخر عوضه بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قال** وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل متخطيا وربما كان متجددا الوجود كما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور وذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية ورجح ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على الشقاق اذ يمكن ان يعرض فيه حدود ويجزي المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقطع تلك المسافة بتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على حسب اتصال المسافة فيتصل الارادة المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي تصل كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قال** وبشل هذا ما تخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب ان يتخصص جزئي **اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون بعد تخصيص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك ايضا الى انضمام امر جزئي اليه **قال** ومن لم يعقل فرضا فرضا كليا من مقدمات كلية فلم يجب ان يعقل ثم اتبعها فرضا جزئيا ينبعث من شوق وارادة منبعثين عن بابه التعقل الوهمي فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية يصير بها مرادة لاجل المراد الاول **اقول**

آداب

وهذا استشهاد بكيفية صدور حركات عن آرائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور
رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حاصل
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل
الدرهم ثم يتبعها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث عن هذا القضاء الجزئي شوق وارادة منبعثان الى دفع هذا الدرهم فيبعث
القوة المحركة على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه
على ادراكه من حيث هو جزئي فيلزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول
الجزئي في الخارج مبدءا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدءا
لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا فنعلم قطعا انا متى حاولنا فعل
حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وذلك لا يتاتى في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة
فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في القصد الجزئي هو القصد
الكلي وانما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان المحرك
نحو الحركة والمسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقولنا لا نحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض
وايضا قوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين يناقض قوله الحركة تخصص
بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة
جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل [illegible]
ان كانت دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق
ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية

كما كانت

كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فكذلك الحركة الجزئية سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة
لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة اذا لم توجد الا بعد ان ينتقل الجسم اليه
واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي
يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان
يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن ما لم يكن في الحد
الذي يريده عن وجود الارادة لا لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل بل الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده يفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها
فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل
ارادة سببا لوصول ثان وعنها تستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار
بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة اللاحق بل هو شرط ما
يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان
يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود
النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس و
لذلك قال الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة منها سببا [illegible] لكون الطبيعة
علة لوجود الحركة الا [illegible] غير ان [illegible] ثم قال ومع القول بوجود
الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي
بارادة الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة و
امتنع الرجوع والسكون عليه فحصلت الحركة الجزئية بسببه واستمرت الى ان يصدر [illegible]
من العقل الفعال مع ان النسبة الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب
[illegible] وهو ان العقل [illegible] بانفراده ما يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال
فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود
القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون
غرض الحركة الفلكية هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا [illegible]

الحركة اما غير ارادية ان كان منه الشوق الى الفعل ارادة ان كان من التخيل مع صحة او ملكة نفسانية كالعفة الحسية او الصحة ضرورية ان كان من التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عنه وجزاف ان كان المبدا هو التخيل وحده من غير الفعل من اخوا ليه

مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية مدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية مدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بتوسط طبيعة في جسمه تحريكا شوقيا وباقي اعتراضاته يحتمل كلاما قال موعد وتنبيه

اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الآن اقول يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل البهيمي فان قيل فيم تأخذ حيث طلب اللذة والساهي والنائم اما بفعل وهو يحتمل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتحرك ويتمطى وانه قد تطبع حركة من غير تخيل كالسعال انه جائز ان يكون بين الكسوم والنغط او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فينبعث انبعاثه للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين **اقول** قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس الغاية لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن لما كان هذا النمط مقصورا على اثبات النفوس واحوالها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هاهنا لانه بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال لتمييز الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ولتميز الحركة بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر الحركات

اراد به

النمط الرابع في الوجود وعلله

اراد به جنس الغايات لحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى الغاية المشعور بها يتمسكون بامثالها ونفي غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يجب ان يتذكروها بان تمثل الغاية والشعور بها وحفظ الشعور في الذكر يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل يدل على عدم شيء منها لا بعينه وعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وهاهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا.

النمط الرابع في الوجود وعلله

اقول الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا منها بل يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **قال تنبيه**

انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي **اقول** يريد التنبيه على

فيما نقول لمن زعم أن الموجود هو المحسوس وبيان حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم
من يقولون بالجهة والجهة لأنهم حاكمون على ما ليس بمحسوس من شأنه أن يكون محسوساً بحكمهم على المحسوسات
فقوله أن الموجود هو المحسوس قضية وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال
عكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وإنما قال بجوهره لأنهم لا يجوزون وجود
شيء يناله الحس بأفعاله لا بذاته وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم
أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود إيضاح لما سبق وذلك لأن المحسوس
هو المتمكن أو ذو الوضع بذاته وهو الجسم أو جسماني وهم ينكرون ما لا يكون جسماً
ولا جسمانياً والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من
حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع
والكم والكيف مثلاً كالإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا
الإنسان بل من كل إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص فإنه من
حيث هو كذا موجود في الخارج والإلزام يتحقق هذه الأشخاص إنما يتحقق إذ لو كان محسوساً
وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معينة كأين ما ووضع ما معين وقد تبين أن
يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه
مشتركاً فيه هف وإن لم يكن محسوساً فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول
واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة غير الإنسان الواحد فإن معنى الأول
هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو
غير ذلك ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة والأول مشترك فيه والثاني
غير مشترك فيه فلذلك قال الشيخ فهو من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته
الأصلية التي لا يختلف فيها وباقي ألفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين
على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب إثبات
موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك
وعدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل
والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الإشارة إليها قال وهم وتنبيه
ولعل قائلاً منهم يقول إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان من حيث له أعضاء من يد وعين

وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول إن الحال
في كل عضو مما ذكرته أو تركته كالحال في الإنسان نفسه أقول هذا الوهم
هو أن يقال الحكم المشترط في الإنسان المعقول بتجريده من الكم والوضع والأين لا
يعقل لأن له أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ
لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون في غير
المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء أو الأجزاء في كونه ذا طبيعة
معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه قال تنبيه إنه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم
ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الأصول فليس شيء
من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم
وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذات
عن درجة المحسوسات وعلائقها أقول لما نبه على أن في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس
ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم و
كذلك الوهم وعلى أن العقل الذي هو بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم
فضلاً عن أن يكون محسوساً ونبه على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة و
هي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فإن أشخاصها مدركة بالوهم
وإن لم يكن مدركة بالحس الظاهر وأما طبائعها فليست بمدركة بأحدهما أصلاً وإذا كان
حال الحس والمحسوسات وعلائقها هذه فما ظنك بوجود أشياء خارجة عن
هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا يكون محسوسة ولا موهومة قال
تذنيب كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد
غير مشار إليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده أقول الحق ههنا اسم فاعل في
صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان
منها الوجود في الأعيان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد
الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له فهو صادق باعتبار
نسبته إلى الأمر وحق باعتبار نسبة الأمر إليه والمراد ههنا هو المعنى الأول والله أعلم

ان المقصود من اثبات موجود غير محسوس انما يكون هو اثبات مبدء للموجود
غير محسوس فلا بد ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو
بها حق الى حقيقة الوجود من العوارض الغريبة المشخصة التي هو بها هو غير قابل لان
الحس صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعقل كل ذي حقيقة حقيقته وهو
كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها
والفاضل الشارح ان هذا الحق هو المبدء الاول بل الخالق في ذلك على وجه التمثيل
كما ان البيان افاد وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة قال
تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالخط والسطح
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة
تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي
علة فاعلية للعلة الفاعلية **اقول** يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء
او علل لوجوده والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به
الشيء بالفعل وهو الصورة والثاني ينقسم الى ما يكون مقارنا للذات او
مباينا لها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون منه الشيء وهو الايجاد نفسه
او لكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية
والمادة منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان
كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما هو النوع فيقول على الكل
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد
يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية واما قال
كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فان ام المادة
والصورة يكونان للاجسام المركبة واما السطح ليس كالخط مع الوجه الذي
يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه

ولیس الجنس والفصل للمثلث لانهما ليسا يتقومان عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان لحده
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى اه اشارة الى علل الوجود وانما اقتصر على الفاعل
والغاية لحصول المقصود ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة في قوله فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية
لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك
الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **قال تنبيه** اعلم انك
تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل
عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان **اقول** يريد
الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن
الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين
علل يفتقر اليها في تحققه في العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
المقومين لها وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في
العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع
قال اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك
العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احدهما بالاخر واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى
ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه و
الاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده
فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو
المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به عن وجود العلة الموجدة للشيء
الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها

ذلك الشيء اما بالقوة وشعورنا بها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لعليتها
قال اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل موجود في الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لمعلول
لتقدم الفاعل عليهما بالاطلاق ولا غاية لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق
واما في صيرورتها غاية بالفعل ولا فاعلية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود
فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة
او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود قال تنبيه
كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته
الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع
بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم
علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط
لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب بذاته واما
ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته و
الممكن لذاته والفاظه ظاهرة. قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته
والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى
قال اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى
فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان
ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته
في ان يكون موجودا الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد طرفي متساوي
من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى
في القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء

او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون
مادته واليه اشار بقوله علة لبعض مقومات المعلول كالصورة ومثال الثاني الجوهر
المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لكليهما وعلى
التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله او
هي علة الجمع بينها قال والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها و
معناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما
لوجودها [illegible] ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها
ولا لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلول
المجموع فان لحدوث على سياقة بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة
لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها
عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة لما كان معلولا للمعلول بوجه
والعلة انما تكون هي [illegible] ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بان تجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم
من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي
تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني والغرض [illegible] بانهم
يثبتون للافعال الطبيعية علة غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال
تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان
وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة و
غير الموجود لا يكون علة للموجود والجواب عنه ان الذين يقال ليس للافعال الطبيعية
غايات والجواب ان الطبيعة لم تقتض لذاتها شيئا كالحجر مثلا لا تحرك
الجسم الى الحصول في ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود

او علته الى ان الحق هو القسم الاول قال شبهه اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنة في ذاته والجملة
متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول
يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير
ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما
ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يذهب الغير الى النهاية والشيخ لم يذكر القسم
الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولبيان فساده ذكر فيما بعد دون ذكر الثالث
واراد ان يبين لزوم المطلوب في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن تقرير البرهان
عليه بغير ذكر التسلسل ويمكن ان يقرر بتسلسل والشيخ قرر على الوجه الاول
في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يمكن لها بدّ من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل
موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان
ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا ان هذا الفصل موقوف على بيان
ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما
امتنع ايضا ذلك ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت
ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب في لو حصل التسلسل لكانت الاسباب و
المسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ ما بين فيه اذ كان في عزمه
ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد
الشيء الى قبله بالزمان كما ذكر ايضا في الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من
السلسلة لو كان غير باق في الآن الذي يكون فيه آخرها معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني
عقد لما يتاخر لكان ايضا ذلك ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراده بهذا الذي قلنا هو
هذا المعنى واما اعتراض المشهور وهو اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظ لا يتمشى
ان يلتفت الى الابحاث المعنوية الى ان قال قال اشارة كل جملة كل واحد منها معلول

فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها اقول يريد ان يبين ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج منها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما هذا
بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قال وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب بآحادها اقول في التقرير
البرهان بالتقسيم الى قسمين احدهما ما ذكره وهو ظاهر فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي
علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا
منها قال واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان
تلك الجملة والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة اقول يريد
بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به
كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب
ان يكون مقتضية لوجوده وجود كل واحد من الآحاد ليس مقتضيا للجملة واعلم ان حصول الجملة
من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الآحاد شيء غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقا بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد
الاجتماع شيء آخر هو مبدا فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر
والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث
هو شيء لشيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع الاول حكم الشيخ
عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد قال واما ان تقتضي علة هي
بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها
معلولا لان علته اولى بذلك اقول هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل
واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض
علته فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قال واما ان تقتضي
علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي اقول معناه ظاهر وفي دالالف ثم لم يكن
دال على صحة هذا القسم قال اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي

علة أولا للآحاد ثم للجملة وإلا فليكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت
بالآحاد لم تحتج إليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
علة للجملة على الإطلاق **اقول** لما اثبت ان لكل جملة معلولات بنوعها فهي محتاجة
الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة اي شيء ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف فرض كل واحد من الآحاد
غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها حينئذ او بعض الآحاد غير محتاج
اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا
يكون علة للجملة على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض
الآحاد علة للجملة امرا بينا بان يقال بعض الآحاد ليس علة لجميع الآحاد لانه ليس علة
لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس علة لجميع الآحاد ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان
المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها
غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى
علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للآحاد لا لافرادها كما قدمنا. **قال**
اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف
لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اقول** قد بين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل و
معلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير
معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هاهنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك
العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة **قال اشارة** كل سلسلة مرتبة من
علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول
احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس
بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ
من بيان المقدمات التي احتاج اليها في المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون
مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي الطرف لها لا
محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة

بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على
طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي
الى واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وهاهنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر البطلان لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور
متناولا له لم يفرده الشيخ بالذكر **قال اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه
قال الاشياء قد تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق
فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا
متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير
منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر
اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء
قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل انما
بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في
الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا
فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع
انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم
لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق وللاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من
جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا
كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا
وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما ش
خصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج

عن التركيب بالاعتبار المذكور فيه واما العرض فلانه انما لم يكن ماهية بالاتفاق
عارضا لماهية الا خلاف ووجوده انه ليس بمتكثر وهو كالوجود العارض لهذا
الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لماهيتهما المختلفة بالكلية او بالعكس و
وجوده انه ليس بمتكثر وهو كالانسان في المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة
لاختلافهما بالتشخيصية ومانع الكتاب مغني عن التطبيق **قال اشارة**
قد تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي
بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين
ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي خاصة كون الناطق سببا
للتعجب ومثال كون صفة ما هي خاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجبية
سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون
اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات بها
انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر
الصفات عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء
منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظاهرا بسبب ان عقول
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا
يقع على الموجودات باشتراك اللفظ بل لامر كثير استفاده منهم وحكم بعد ذلك
بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء وصرح بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات ثم عدل عن ذلك ثم لما رأى ان وجود الممكنات امر عارض لماهياتها
وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب

انه عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه ان يكون ذلك الوجود سببا لوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره فبالاشتراك اللفظي
ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على
اشياء مختلفة انما يقع عليها لا باشتراك اللفظ ووقوع الجنس على انواعه بل بمعنى واحد
في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما
بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية
وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اولى من الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود
جامع للجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة
بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلث والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا
جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما خارج عنهما وذلك لان ما بين طرفي التضاد الواقع
في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
فيقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل
لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه انما يقع
عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم
من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة

منفصلة وأشير إلى وجه الخلل فيها أقول في شبهة التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء
إن إنية الواجب هي ماهيته وقوله لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث
هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهيات أو عروضها أو لا يقتضي شيئا منهما والأول
والثاني يقتضيان أن يستوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث
يقتضي احتياجهما معا إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود
الآخر عارضا والجواب ما عرفته مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار
لا بأن يستوي مع أن نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار و
كذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضي استعداد الحيوة أو استعداد بدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالماهية والحقيقة لو كان الوجود مشتركا وبأيضا ما ظنه لكان المحتاج إلى السبب لتعين
العروض هو الممكن أما الواجب فلا يكون محتاجا لأن عدم العروض لا يحتاج إلى
وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على أن الحق ما ذكرناه أولا ومنها
قوله اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الأول تعالى ونحن إنما ندرك
وجوده وكيف والوجود عندهم أولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لأن دليلهم الذي عليه يعولون في يفصلون قولهم إنا نعقل ماهية المثلث مع الشك
في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير
معلومة فوجوده مغاير لحقيقته وإلا فما الفرق والجواب أن الحقيقة التي لا
يدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو
المبدأ الأول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم
لذلك الوجود ولسائر الوجودات هو أولي التصور وإدراك اللازم لا يقتضي
إدراك الملزوم بالحقيقة ولا يوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا لا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى
للوجود المطلق المدرك لا الوجود الخاص تعالى ومنها قوله ولو لم يكن حقيقة الواجب
إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فإن العدم
لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود

الممكنات

الممكنات والجواب أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي
وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بتمامه بالذات ومنها قوله
إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر أفرادها
كما ذكروا في إثبات هيولى الأفلاك وفي إبطال مذهب ذيمقراطيس في
الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الأبعاد الجسمانية في مادة وأمثال
ذلك فالوجود طبيعة نوعية لأن الطبيعة النوعية يكون في الأشخاص على السواء
ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم إنه اعترض على قول الشيخ في هذا
الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بأن قال لا معنى
لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها وقد يكون التالي في المقدمة المذكورة إعادة للمقدم
بعبارة أخرى والجواب أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون شرطا لنفسه والحق أن التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور
أن يؤثر إلا إذا كانت في الأعيان وقد يكون كونها في الأعيان أعني
وجودها شرطا في صدور وجودها أعني كونها في الأعيان عنها انتهى ثم قال
وكما كانت قابلة للوجود مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له
من غير تقدم بالوجود والجواب أن كلامه هذا مبني على تصور أن للماهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها ثم أن الوجود يحل فيها وهو فاسد لأن كون الماهية
هو وجودها والماهية لا يتجرد عن الوجود إلا في العقل لا بأن يكون في العقل منفكة عن
الوجود فإن الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود
خارجي بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو
وجودها والحاصل أن الماهية إنما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط
ولا يمكن أن يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ
في هذا الفصل أن الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير

تقدم بوجود الماهية

اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وعدمها مقترنا مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بالكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يغتر بقوله المبتدئ باقتفاء اثره **قال اشارة** واجب الوجود المتعين

اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن موجدا لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان التعين اما ان يكون لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره **اقول** واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود في الثاني اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم الثاني اشار بقوله **قال** وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول **اقول** ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون نفس الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم كون الوجود الواجب لازما لكون الوجود بسبب ماهية او بسبب صفة لها اولى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله **قال** لانه ان كان وجوب

الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال **اقول** واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم اوجزا منه علة او معلولا لشيء وباللازم او بجزء منه اوكانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو مح ثم ابطل القسم الثاني وهو ان يكون الوجود عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله **قال** وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة **اقول** ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله **قال** وان كان ما تعين به عارضا لذلك **اقول** وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا من ذلك التعين والى ذلك اشار بقوله **قال** فهو لعلة **اقول** ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة الموجبة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ثم انها تخصصت من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا للعلة وذلك المتعين والى ذلك اشار بقوله **قال** فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا مح **اقول** ولفظ ذلك اشارة الى التعين المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين بالوجود الواجب وما تعين به طبيعته الموجبة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص

بتعين آخر سابق وهو حق لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله **قال** وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا
في ذلك **اقول** وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير وهو ايضا حق لانه ينقض كون واجب
الوجود واحدا معلولا للغير والى ذلك اشار بقوله **قال** وبان في الاقسام حق **اقول**
ولما ثبت استحالة الاقسام الاربعة بالبرهان ثبت استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله
لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك حق قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود
لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام و
هو كونه عارضا للتعين قال وعلى هذا تم ذكر اقسام الثلثة الاخيرة وبها صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في
ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله
وبان في الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرنا اشد انطباقا على متن كلامه
والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل
واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب في
الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين على عادته وابطال استدلالات اوردها
على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية
عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا
ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن
ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر

النمط الرابع

بتعينها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها ويجيء
بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح ان التعينات
لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشيء
لان التعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك
في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم اي كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة
عقلية ولان يكون خاصة تخصيصية فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالوضع امرا
سلبيا لكان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال
هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق
هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثنائها لا يتعلق بها على
طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب
مهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لمهية يغاير الوجود العارض للمهيات
بالعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **قال فايدة**
اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى و
انه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان
يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها
ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر
اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه **اقول** قد بين فيما ذكر
في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما
لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من
الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل
انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما

اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد
بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالوصف نبّه عليها وافاد
الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل
ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان
التعين اذا كان عارضا للنوع المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة
شاملة للاجناس والانواع ثم اذ بيّن ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب
ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان
واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل
فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل
يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان
يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء
متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بمهياتها ولا على كل اشياء
متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات
نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود
كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة. **قال تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود
واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه. **اقول** هذه نتيجة
لما مضى واراد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون
زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة. **قال اشارة** لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى و
لا في الكم. **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون من اجزاء لا يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر كهيئته

فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون الوجود الجزء اللاحق متقدما على وجود
السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد
يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كالنوع الى
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء
المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل
وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا
واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اي غير الوجود الواجب اقتضت تلك
المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة
الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فواجب الوجود لا
ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة. قال
الفاضل الشارح ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى
لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان
الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
قد يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى
وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة
الوجود لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر وان يكون
معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على
مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا
في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف ما
وذلك ظاهر. **قال اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على
ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما
بان فبقي ان يكون من غيره. **اقول** الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء مهيته

بالقياس الى مهيته واما تمام مهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق
وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في مهيته بل عارض من خارج
فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير
مقوم له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات
واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص
الذي هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو
المراد بقولهم مهيته هي انيته **قال تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به لا بذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق
الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى
ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لا بذاته فان في
قولنا يجب الية بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة
بغيرها **قال** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة **اقول** المقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق **قال** واتية فكل جسم محسوس فيتحد جسما آخر
من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **اقول** هذا برهان آخر على ان كل جسم
ممكن وبيانه ان كل جسم فيتحد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير
نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا
محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيتحد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فيلفظ
الا في قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان
كل جسم نوعي فيتحد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية
صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يتحد كلا له من نوعه فهو معلول **قال**
فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل من الفصل ويتبين
منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **قال اشارة** واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية لشيء ولا جزء من مهية شيء اعني الاشياء
التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي
او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل **اقول**
يريد نفي التركيب بحسب المهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهية لان
مهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب
هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب
من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود
فليس بماهية لشيء ولا جزء من مهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها مهية غير
الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من
حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي او لا
عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون
اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر
اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك متعلقة بما قررنا ذكره فلا وجه لايرادها و
الاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن ساير الموجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم
امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء الذي يصير
باعتبار عدم شيء له مركبا وانه الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا
يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله
فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا
انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان
التركيب

المقصود هو نفي التعريف الحدّي والجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة
المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول
وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حقائق الملزومات
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد عليه شيئا
وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل بالحقيقة عما عداه فليس له
لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف
له يقوم مقام الحد **قال وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في
موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود
لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع
حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند
التعقل كالمشترك في الجنس هو انه مهية يوجد حقيقتها انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا
الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من
كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد
والذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس
ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره. واعلم انه لما لم يكن الموجود
بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يتغير باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء
فان الموجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يتغير بان يكون لا في موضوع
جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض
التي هي موجودة في موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قول الواجب
لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **قال**
اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول
معلول والمعلول لا يساوي المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند
الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول
لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه **اقول** وهو غني عن الشرح

النمط الرابع

قال تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له
ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي **اقول** الند المثل والنظير والباقي ظ
قال اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته
اقول يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي
قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقدم تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن
جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والذي
ما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف
وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى
الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل
الذات بحال زائدة عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا
او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث **قال تنبيه**
تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس
الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب
الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم
لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان
هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليقة على صفاته واحدة
فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على
اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة

ان تبين ان الاستدلال على الوجود على الواجب ليس بمنزلة الاستدلال بالعلة على المعلول والازم ان يكون الواجب معلولا لان الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من وجب الوجود على معلوله فانا في المطالب الحقة نثبت اولا وجوب الوجود اولا ثم نستدل على ان المحدود ذات واما القوم فيعقلون ان المحدود ذات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود بعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق وانهم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق

الاولى بان اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان ثم جعل الكريم تبيين الكتابين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الطريقين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع والابداع اقول** يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد **قال وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما تشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نفصح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا **اقول** الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين

احدها ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله فقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجواهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية توجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من اثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني **قال تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي **اقول** لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل واقول وانما استعملت لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قال** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الان كان احدهما محمولا عليه الاول وما او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزداد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبحركة من الشيء وبمباشرة وبالة وبقصد اختياري او غيره او بالطبع او بتولد او

المحدث اما ان يكون بحيث الى غير الاخر بواسطة شيء هو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بواسطة شيء ولكن الواسطة اما ان يكون حدوثه من الجاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الجاعل فهو المحدث بالتوسط كالحكم بحدوث المركب بواسطة الاعتبار الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الجاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من جهة وبواسطة له على وسط ليس من الجاعل ويقابله المحدث بالتوسط من جهة اخرى بواسطة له علمها وسط وهو من الجاعل ايضا والاختيار والطبع شيء مقابل من حيث ان الاختيار له بدّ فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه محاكم

غير ذلك او نفي عن مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فاما نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بكره او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمتنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يتضمن الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان **اقول** معناه ان الغرض ههنا في معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر او يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بغير زيادة معنى مخصص وبالمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشر والآلة والمحدث بالمباشرة يقابل المحدث بالآلة من وجه وهو ظ ويقابل المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة من الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظ والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار بعد ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان بانضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف

يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل ان هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يتبع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كالمترادف على ذلك المعنى دون الايجاد والصنع كانها اشمل لاعتبار شيء اخر في وضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونها وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص الشرع واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم بانه يشهد العرف ولو انهم قالوا كي نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر ** وغنيان قال ابه كونا فكانتا ** فعولان بالالباب ما يفعل الخمر ** وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا فمعنى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب

على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو
كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط
حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل **اقول** يريد ان يبين ان الوجود المتعلق
بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه
محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان
ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو
الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم
الا ان يمنع مانع من جانب المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم
وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى القياس وكبراه ان
كل معنيين احدهما اعم من الآخر ويحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا للغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب
بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم لم يكن
له تعلق بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق يكون للمسبوق بالعدم دائما لا
في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول
كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان انه كون المفعول
مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست حاصلة في حال حدوثه فقط حتى
يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح
على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في
الفصل المتقدم في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم
الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا

... واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم **اقول** لما ذكر انه اصطلح
ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو
نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود
وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان
كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا
من الممكنات يلحقها اوصاف تجب لمهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق
بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل
فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول
اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب
الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث
كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول
هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن **قال تكملة واشارة** فالآن لنعتبر انه
لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان
يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته
من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في
مفهومه اخص من المفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا
وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز
ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا
التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر وان هذه الصفة دائمة الحمل

قال الامام ... ولا يخفى ان بعد ذكره ... قبل كل حادث حادث لا الى بداية

في هذه المسئلة **اقول** هذا اصطلاح غير مرضي للحصيف وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا اي غير متعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا والائمة الاصحاب هم الاكثر من ان في الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية والالهية لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما تحقيق بيانه **قال** **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات **اقول** يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير

قال الامام الخلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين لما اتفقوا على ان العالم يمتنع ان يكون ازليا ... الا انهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا لهذا الدليل بل لان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر ... ثم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يفتقر ... هذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والراجح لم يقع الا فيه وهو صادر على المط **اقول** اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان السبب لتعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو فلم يكن الوجود متعلقا بالفعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فتبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة فلما ظهر ان السبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة هل هو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم يفتقر الى مؤثر ام لا فليس كذلك لانه بين ان الواجب بالغير لا يتناهى في الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم **قال** والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل لما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف

اعني الزمان الآن انه لم يتعرض للتسمية في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد
ما لم يكن يكون بعدية هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلا قبل لا يوجد مع البعد لا
كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل فيها مع البعد فهما متعاندان قبل يزول
قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم فما كان قبل فقد يصح
ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل مع وبعد فاذن هناك شيء
يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ يجوز ان يفرض متحركا
يقطع مسافة ويكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات و
البعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا
المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث فهو مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان
الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسينبه في الفصل
الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث
تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى
من الكتاب واعلم انه انما نبه على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية اي حيث به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان
معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر فقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان
فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة الصالحة للحوق هذين المعنيين بها لا للشيء
آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما
لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن ساير اقسام القبلية و
البعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا آية ليس بتمييز حقيقي لان المع نحو من انحاء
معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك و
القبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في العقول ا

النمط الخامس

لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود ذا قبلية اخرى وهكذا وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج
الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه بسببه كما يتضح في العقل اما نفس القبلية فليس
هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في
جميع الازمنة وان اخذت من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات
في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد
قيل انهما لا يوجدان معا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان
يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا
اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات
العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء
الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته
فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية
والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان
كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم
يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بمهيته فيكون الزمان غير متصل بذاته بل مركب من
آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان
من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان
يغايرهما قال والجواب انه قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية ممكن مع القول

يكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو
اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان
معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا
مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما
مغايرة لذاتيهما فكان المعقول من ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل في الامس
وهو يعود الشبهة وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان الامس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون
للزمان زمان آخر فان والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له هوية غير الاتصال
الانقضائي التجددي وذلك الاتصال لا تجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس
فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزي ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر وهو عدم الاستقرار للشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بسبب غيره وضعها
وهذا هو الفرق بين ما بالمعية التقدم والتأخر لذاته وبين ما بالمعية بسبب غيره فاما اذا قلنا
اليوم والامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومها يشتمل
على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني
معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه
واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين
بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **قال اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن
متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية

الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فانه قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب
فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان معا **اقول** يريد بيان ماهية الزمان
وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن
ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة
فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق
قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان فكل زمان له اول فهو حادث
فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات
ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا
ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو
من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهية
وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة
كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من
جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء
يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود
والحركة بتجزي تجزي المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء
المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر
من المسافة فالزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة
وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم
ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع

ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة حاقيقة يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعدّ المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه النكتة الاخيرة قال **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس

المسئلة الرابعة ان كل حادث مسبوق بمادة

الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول وموضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هف وظاهر ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل واما تقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الامكان للموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها

كل امكان فهو بالقياس الى وجود

وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل ان نعت الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف في بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا فاختبط لتقصيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول في لكونه وصفا لغيره والثاني في لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صور لشيء في الخارج بل من حيث هي احكام بل يكون موجودا من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية

مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من حيث ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث يتعلق بموضوعه الثابت في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لمهيتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو انه صفة لوجودها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فظاهر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام شرائط تجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **قال** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **اقول** يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي متبنيا على تحقيق التأخر الذاتي

لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى
ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معاني التأخر الذاتي على اثبات الحدوث
الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في المنطق الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والآخران يشتركان في معنى
واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر
في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن
المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكفي المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى
الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم
المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر
اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع
ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات
والدليل عليه انه مثل لحركة المفتاح واليد هو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم
اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما
له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك
هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او
بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره امر عارض
لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
للتأخر هو ذاته لا غيره ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم

التأخر المختص بالمرتبة

ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا
يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك منهما بالامكان العام الشامل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قال** وذلك
اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا
والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه
وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر **اقول** هو بيان للتأخر بالذات بتوسط في بعض اقسامه ومعناه ان
هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم
كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط
المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا من المتأخر وليس يصل الى المتأخر
من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة
متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة و
وجودها ولست ارى ان هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب **قال** وهذا
مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات
اقول وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
على المتقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا
تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل
قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم
الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهة العقل
وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان

الكائن عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم شرطية وجود الزماني
بهذا التقدم **قال** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته
متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم
لو انفرد او لايكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا
يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي **اقول** لما فرغ
عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل
حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير
لا تقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا
الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار
عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون
الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود
ولا عدم واما وجود فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او
بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل ان بعض الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ولا يلزم انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه
يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان
كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع
احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم
يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق

العدم

العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا ولعله
لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد وليست بمعنى العدم ولا
يكون معناه انه يثبت له انه لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب وتقدير الكلام
كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان
تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **قال** تنبيه
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او
ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في
تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار
الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الأدمي
الى الصيف او الداعي حاجة الآكل الى الجوع او الى زوال مانع حاجة الغسال
الى زوال الدجن **اقول** يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة
فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما
مضى واشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما
يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها
مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحال التي للنفس
النباتية التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي
هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن
ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية و
الوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما
ذات ينضاف كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال
المانع قوله في الوقت حاجة الأدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الأديم وهو
منسوب الى جمع الأديم والأديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي

لم يتم د باغته ويجمع الله على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال وان كان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما ينهيها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم متقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق والتعبير عن اجزاء المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قال** وعدم المعلول يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قال** فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما **اقول** اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله **قال**

الداعي غير الارادة

الدجن الباس الغيم التام صح

الامر العدمي ليس عدما صرفا

اي بصرح الامر الوجودية والعدمية كالشيء الواحد

واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى **اقول** اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما واما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان المقصود ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود واما القطع بوجود علة هكذا مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يكون يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد واما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى البعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدمه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **قال تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان **اقول** هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط **اقول** وهذا ايضا كما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قال** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث **اقول** التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطاء كما ذهب اليه الفاضل الشارح **قال تنبيه واشارة** كل شئ لم يكن ثم كان فبيّن في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشئ وسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه او يتوجه الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا تقف فالحق انه يجب عنه **اقول** المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولى وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويتوجه الى ضروب من البيان كالى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان تترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجيحه جذعا اي جديدا او حديثا ولا تقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم من ذلك ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وانه ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى السبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر

ابطال الاولوية الغيرية

الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **قال تنبيه** مفهوم ان علة ما يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتوزيع فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتوزيع فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف هذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يتعقب فيهما اولا من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتوزيع بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وقد لا يكون حينئذ استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في مهية ذلك الشئ او لكونه موجودا بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بالتوزيع والاول كما في الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده والثالث كما في الشئ المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة و

[illegible]

والتكثر يلزمها اما للوجود واما لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض العامل الذي
ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر
وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب
ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند
وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي
وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بممتنع وبيانه ان السلب يفتقر
الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب يتغايران ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل و
مقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل
عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء
عن الشيء اذ يمكن في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء
صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة و
المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **قال وهم وتنبيه**
قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

[illegible]

ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا
احب الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما **اقول** حقيقيا وقال
قوم بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت بصير
باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لقديمين او لعدة اشياء وجعل غيره
ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم **اقول** يريد ذكر مذاهب الناس
في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه
على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود
لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد
افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة
الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها واعدادها والعناصر
بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات
وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد
غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام
ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو
موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بتلك المبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عليه
السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما
واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى
قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة
اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كبعض
القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال
وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب
الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه
المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة

[illegible]

قال الماخ لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة او لا فان كان فكل الحوادث موجود او لا يكون كلها ومجموعها موجود او لا اول ... اذا الثاني لان كل
كل واحد منها موجود ويكون الكل موجود ... انه لو وجد الحوادث لا الى اول
يكون كل موجود فيكون الكل موجود ... كلية حاصرة في الوجود وهو محال
... فقوله وان لم يكن كلية حاصرة ... ذلك ... اليه

الّا واحدة او فوق واحدة امّا القائلون بانّها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد وامّا الّذين يقولون بانّها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بانّ المبادي خمس هيولى وزمان وخلاء واله وامّا القائلون بانّ المادّة ليست بواجبة وانّ الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير وشرّ ويعبّرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ ردّ عليهم جميعهم بذكر البرهان على انّ واجب الوجود واحد قال ومنهم من وافق على انّ واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا و اراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتّى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لانّ كلّ واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما نهاية له امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانّها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانّها لا يكون الّا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كلّ وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال انّ العالم وجد حين كان الاصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الّا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا شيء آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء اولا لمّا فرغ عن ذكر اقوال القائلين بانّ الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانّه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى انّ ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى انّ بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الّا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى انّ واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بانّ الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لانّ كلّ واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار

المطلب الخامس

في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود فانّها في حكم ذلك عقلا بناء على انّ الحكم على كلّ واحد هو الحكم على الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانّها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كلّ واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كلّ حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كلّ وقت يتجدد يزداد عدد ما لا نهاية له ثم انّ هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها ممّا لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعيّن امّا لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء انّما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانّه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من البحث عن التعليل بل ذهبوا الى انّ وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسال عمّا يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى انّ للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كلّ الوجوه فانّه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن

تلك الاحوال الكثيرة اعدادها

ومن بعده وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يبال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قال** وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيها ان لا يوجد شيئا او باشياء او ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها **اقول** لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا عالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا او باطنا وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قال** ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثل ما حسن من الفعل وقتا ما تيسر او تعين او غير ذلك مما عدا او قبح كان يكون له لو كان وقد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال **اقول** لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي

قال الشيخ في الالهيات من الشفاء كل حركة ليست لنهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلي فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده مبدؤها او مبدؤها الحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة

يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء به يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا يقتضي اتيان واحد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار ان الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كان طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد والذي كلاهما به ويحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده وكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ من ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين انما قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر في القول بصلوح بعض الاوقات او تعين

الوقف معين

صيرورة الفعل متناهيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كما كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال
عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول
بتجدد شيء وقد ابطلناه **قال** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس
في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه **اقول**
ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل
وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم التي تنقسم
الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل
الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في
نفسه ممتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه
مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة
الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع
ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت
آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان
الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت
في صدر النمط فساده وبينت لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه
اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها
وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله **قال** واما كون غير المتناهي كلا موجودا فهو
توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد **اقول** اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى
وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان

دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا
مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان
يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى مقدور يخرج الى الوجود وقوله **قال**
قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء و
غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في
العدم **اقول** اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا
كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي
ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير
متناهية عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من
الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية وقوله **قال**
واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان
ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو
ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول
وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي
وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات
هذه صفته لكنها والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان
هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى
عددها وذلك حج فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون
مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغير لفظها بتغير الا بتغير به المعنى **اقول** اشارة
الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما
لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه
لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث
محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه

فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله **قال** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير **اقول** لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا واسطة شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات تلزم منها يعني الحركات السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله **قال** فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا **اقول** مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص البتة في خلافه وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل ان غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود واما مقدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري لما لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد

والارادة

النمط السادس في الغايات

والارادة وقد كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وانه عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم وهو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما ثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدءا اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأه بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان الافعال العالية لا يكون لافعالها غاية وانهم يكون لافعالها غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي غايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب **قال تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة في ذاته وفي هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى تتم له ذاته او حال متمكنة في ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب **اقول** هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود من اعادة معناه المحمول على المبدأ الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته و اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما هو من شأنه ذلك فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة من ذات الشيء والثالث هو الهيآت الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له

الغني التام

الاحتياج في الصفات الاضافية المحضة لا ينافي الغنى التام

الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو
الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيآت المتمكنة في ذاته والهيآت
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها
ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق
في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام
كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح ان قوله فمن
افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون
الخطابة فانه لا معنى للفقير الا الافتقار في احد هذه الامور الى الغير وفي تحصيل
معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم
ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان لم يرد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره
واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون لكل قضية موضوعها ومحمولها
شيئا واحدا بعينه خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بتكرير لان الموضوع هو الفقير المقيد و
المحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود و
هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال ان المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية
وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور فيها
بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد و
اذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا
واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا
مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا على انه لو قال ان
الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده من احتاج
الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا

لغطيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في
افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه
استعملهما بمعنيين متقاربين **قال تنبيه** اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان
يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك
عنه لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به
مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى كسب **اقول** ان قوما من المتكلمين يعللون
افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون انه اتصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان
ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقص اليه وتقريره ان الشيء
الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل
كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من
ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو
في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره **قال تنبيه** فما اقبح ما
يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن
بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء
الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية **اقول** هذا
تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو نتيجة لما قبله
ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العالية التي هي تامة بذاتها
او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد
وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث
تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقص
الفاعلية والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه
كان لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **قال تذنيب**

الملك الحق هو الغني المطلق

لان كل شئ منه

اقول ما الملك الملك الحق هو الغنى المطلق ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر **اقول** سيا فى هذا الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا شك فى ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخ و هذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ سواه اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه **قال تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معاملا وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيا لولم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص **اقول** يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغى للمستفيد اى يكون منتفعا مرغوبا فيه موثرا لديه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان العوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكما لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى اى لغة اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا ايضا يريدون ما يستعملون هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم يستعملونها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى ما منقول عنه

الكون

وكيف لا وعلى الله جيعا دكر وا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما قررناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى المثل بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال العائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فاهلك ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه ما ينبغى بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى مستفادة كما هى منه لنفسه لا لايصال كمال الى الغير واما وقوعه على راس انسان اتفاقى والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى للموت انما يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده وكذلك القول فى الدواء المصح والمزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية المرض الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لا فتقر الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شئ يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات واما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او يفعل بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يتبعه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وهو الشيخ واعلم ان الذى يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه

هناک بان سلوب کمال وهنا بانه متخلص ای مستعیض فاظهر ان هذا الیس باعادة لذلک کی فلنه هذا الفاضل **قال اشارة** والعالی لا یکون طالبا امرا لاجل السافل حتی یکون ذلک جاریا منه مجری الغرض فان ما هو غرض فقد تمیز عند الاختیار عن نقیضه ویکون عند المختار انه اولی واوجب ~~حتی انه لو صح ان~~ ~~یقال فیه انه اولی واوجب~~ حتی انه لو صح ان یقال فیه انه اولی فی نفسه واحسن ثم لم یکن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولی به واحسن لم یکن غرضا فالجواد والملک الحق لا غرض له والعالی لا غرض له فی السافل **اقول** الغرض هو غایة فعل فاعل یوصف بالاختیار فهو اخص من الغایة والقائلون بان الباری تعالی انما یفعل لغرض ذهبوا الی انه انما یفعله لغرض یعود الی غیره لا الی ذاته وذلک لا ینافی کونه غنیا وجوادا فاشار الشیخ الی ان من یفعل لغرض فلا بد من ان یکون ذلک الفعل احسن به من ترکه لان الفعل الحسن فی نفسه ان لم یکن احسن بالفاعل لم یمکن ان یصیر غرضا له ثم انتج من ذلک ان الملک الحق لا غرض له مطلقا وان العالی لا غرض له لا مطلقا بل بالقیاس الی السافل لانه ربما یکون له غرض بالقیاس الی ما هو اعلی منه کالنفوس الفلکیة التی لم تبدع کاملة فهی مستفیدة الکمال مما فوقها **قال تنبیه** وفی نسخة تتمیم کل ذی حرکة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذکورة الراجعة الیه حتی کونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلک فیعلم انه جل عن الحرکة والارادة معا. **اقول** ان کل متحرک ذی ارادة فهو مستکمل بفعله عکس النقیض الی ان ما لا یحتاج الی الاستکمال فلیس بمتحرک ذی ارادة والمقصود ان الباری تعالی والعقول الکاملة فی ابداعها لا یباشر التحریک وان النفوس المحرکة للافلاک بالارادة مستکملة بحرکاتها **قال وهم وتنبیه** اعلم ان ما یقال من ان فعل الخیر واجب حسن فی نفسه شیء لا مدخل له فی ان یختاره الغنی الا ان یکون الاتیان بذلک الحسن ینزهه ویمجده ویزکیه ویکون ترکه ینقص منه ویثلمه وکل هذا ضد الغنی **اقول** لما تبین ان الفاعل الذی یفعل لغرض یعود الیه او الی غیره مستکمل بغیره ومن وجه آخر وهو ان یقال الفاعل الکامل یفعل لا لغرض یعود الیه والی غیره بل لان الفعل فی نفسه واجب حسن فیکون الفعل فی نفسه علة لکون الفعل مقتضیا لاختیار الفاعل ایاه فهذا هو الوهم

وقد نبه علی فساده بان وهو ان حسن الفعل ووجوبه فی نفسه شیء لا مدخل له فی ان یختاره الغنی بل المقتضی للاختیار هو کونه مما ینزهه من الذم او یمجده ویصیره مستحقا للمدح وکل ذلک ضد الغنی واعلم ان القائلین بالوجوب والحسن والقبح العقلیة یعرفون الحسن بانه ما کل فعل یقتضی استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضی الاخلال به فهو واجب والا فلا والقبیح بانه کل فعل یقتضی استحقاق ذم ولاجل هذا ما یذکر الشیخ کثیرا مع فعل الحسن والواجب من التنزیه والتمجید واستحقاق الثناء والمدح والتخلص من المذمة وما یجری مجراها فی هذه الفصول **قال اشارة** لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه فی تفاصیله معقولا فیضانا وذلک هو العنایة وهذه جملة ستشهد لک بتفاصیلها **اقول** لما بین ان العلل العالیة لا تفعل لغرض فی الامور السافلة وجب علیه ان یبین ان النظام المشاهد فی الموجودات الکائنة الفاسدة کیف صدر عنها اذ لا یجوز ان یکون صدوره بقصد وارادة ولا بحسب طبیعة ولا علی سبیل الاتفاق والجزاف فذکر فی هذا الفصل انه من تمثل النظام الکلی ای تمثل نظام جمیع الموجودات من الازل الی الابد فی علم الباری السابق علی هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغیر المتناهیة التی یجب ویلیق ان یقع کل موجود منها فی واحد من تلک الاوقات یقتضی افاضة ذلک النظام علی ذلک الترتیب والتفصیل والذات المفیضة فی جمیع الاحوال فیحصل ذلک الفیضان منها وهذا المعنی هو عنایة الباری تعالی بمخلوقاته وهذه جملة وعد بیان تفصیلها فیما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان کل فاعل بالقصد والارادة فهو مستکمل بفعله ووجه نظم الفصول ان یقال لو کان الباری فاعلا بالارادة لم یکن غنیا ولا ملکا ولا جوادا والتوالی بالاتفاق باطلة فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان من فعل بالارادة فعله اولی به فاذن هو مستکمل بفعله وذلک ینافی الغنی وینافی الملک ایضا لاعتبار معنی الغنی فی حده وینافی الجواد الذی لا یفعل لعوض لا یقال انه انما فعل لان الفعل فی نفسه حسن او لایصال النفع الی الغیر لانا نقول

الاتيان به بترتبه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وفي بعود الاستكمال و
لما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال
المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء
بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من
صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما ليس تركه غيره فيها و
معانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك فذكره في
الفصل الاول واثبت المطلوب وحده في فصل بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما
وذكر في الفصل السادس واثبت ان الفاعل اذا قصد شيئا لغرض او حسن الفعل كان
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان ممتنا ولا يغير المبدا الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا الى انها مع انها تابع
للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك
ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو
الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه
يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان
عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات اقول وهذا الكلام يدل على انه يرى ان تكرار الشيء
خطابة وقد قال من قبل ان ذلك مما يعرف في قانون الخطابة والجواب عن قوله
ما معنى قوله البارئ لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه
يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله
وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان
يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان

اقناعي من باب الطامات اوليس مفوضا الى من نظر في الكتابين وانصف **قال الشارح**
شبهة قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية
وانت تعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلوبة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة
فان كانت مستكملة الجوهر بفعلها لم يصحبها قوة فكانت ارادتها شبيهة العناية المذكورة
وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على اتصال بل اما
ان يكون كحصول الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل
شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب
كل كلا لانها حاضرة حيث هي ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسبة امثال
ما ذكرناه الى الاجرام السماوية نسبة نفوسها الى اجرامنا في ان يحصل منها حيوان
واحد كاملة حالنا لان نفوسنا الواحدة منا مرتبطة ببدنه من حيث تتم لتطلب مبادي
الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة
الجزئية او صاحب ارادة كلية فيتعلق بها لتنال ضربا من الاستكمال ان كان و
فيه سر **اقول** قال الفاضل الشارح ان الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق
وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد
اثبات العقول اولا وقصدا بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية
ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول فيدا فيما
قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة تنفعل بانه غير عقلية وهذا الفصل مشتمل
عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة
بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلوبة الاولى يتبع الارادة التي لا
تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب
ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجرام وقواها لا تتصور الكليات
فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفعلها الذاتية واما ان لا يكون و
الاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه قوة فيكون ارادته
شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اواخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب

بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدوما دائما والامور الدائمة التي هي الاحوال الجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما له حاصلا حقيقيا ليس فيه تغير ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب العوارض الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متجردة بهاتان ناو احدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال منها الاستكمال بتوسط جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بتوسط ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذا اللفظ لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيخ هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم التحريك المتصل **قال اشارة وتنبيه**

ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه بكائنات عقلية **اقول** يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات

واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفوس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل اليه فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو تشبه بكائنات الصادرة عن العقل العملي **قال**

ولابد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما **اقول** كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لابد ان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم

كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لابد ان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم

وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء

الذي كان للمعشوق لاجل امرين يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قال ولو كان الاول لتوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اقول اي ولو كان المعشوق انما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال و الارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل ذاته للمتحرك او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر الكمال فاذا يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قال فهو ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يعوض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اقول اي فهو ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب شبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الحيثيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزايل المتصرم قال فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل اقول فيكون المتشوق متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبهها اي يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو شبيه

بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه وترشح عنه على ما تحته قال ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضية واما ما يجري ما بالقوة فيها مجرى ما بالفعل بما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع واما قال التي هي هيئات فياضية لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها واما الهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة واما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى ما بالفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بالعقول فهذا اتوتر ما في الكتاب واما رسم الفصل بالاشارة والتنبيه كما يشتمل على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل قال اشارة لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان الواحد منها بالآخر متشابه في المنهج وليس كذلك الا في قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان كل فلك فله محرك معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل منه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحوال ونفوسها العقلية لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون

الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تابع لها فان السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة كالكندي وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه هو الجسم فلكل فلك سافل يتشبه بالمحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبه على التشبه التام لا المخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل بعض الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لها امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون اغراضا وغايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المعينة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه ما مضى فان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده قال وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كانت سواء لها ان تتحرك الى الجهة التي اتفقت فتنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نافعة للكائنة وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جعلت بين الحركة التي تستدعي منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع لما تحتها فاختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك اقول قال الشيخ

في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول المعلم اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركات ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون عن كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته نحو موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى المستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة فنقول فان قال ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا يعزها في الوجود ونفع غيرها و لم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة من تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير المعلول فهذه العلة موجودة في قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل ان نفع المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بجعل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضها سواء اقول

ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب
التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وانيائها
الى مثل ذلك **قال** واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم
على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد **اقول** اى
اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع من
الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا
كثيرة **قال** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله ثبتت
الحركات في انها دورية **اقول** هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف
الاول ان المتشبه به واحد فحمل الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة
الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من
حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به من حيث هو
بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به و
ايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون
المتشبه واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان
لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به
والعلة كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده
المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى
ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها باعتبار العلة الاولى وما به امتياز
كل حركة عن غيرها باعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص والجواب
عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر
ثابت فاذن هى للافلاك ليست تجب لذواتها بل تجب لشئ آخر هو التشبه
واذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب لشئ آخر لا تجب لذات الفلك فان
يكون استدارتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر اولى **قال زيادة تبصرة**
الآن ليس لك ان تتكلف بفكرك اصابة كنه هذا التنبيه بعد

الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته

بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون
هذا فكيف هذا وجوّز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد دائما
ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك الشئ من طلب الدوام كما يعرض في بدنك
من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما
لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئته
الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك
القوى الجسمانية وانت عند تعقل المعقولات في نفسك تصيب فيما يحاكيها
خيالك بحسب استعدادك وربما ادت الى حركات من بدنك ثم ان شئت
ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاستمع **اقول** قد تبين مما مر ان محرك
الفلك انما يحرك بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به و
الاوضاع انما ترجع الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس
الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه ببدنه في صيرورته
بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يتعاقبان على اشياء مختلفة الحقائق كتشكيك
ووقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار
نسبته الى المحرك اسم الكمال وباعتبار نسبته الى المبداء المفارق اسم التشبه
والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك ان تتكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
الممنوعة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهيته ما هو اقرب اليها منها مثلا
كمهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيد الاستبصار في كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور لصورة عقلية
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التى هى المبدا الاول
لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها
صورة خيالية تحاكى تلك نوعا من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فهذه
هذه الامور دالة على جواز ان يعرض للفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته

للفلك نفس مجردة عاقلة وصورة حيوانية منطبعة

ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك ككون نفوسنا الناطقة بعينها فأشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المتأخرين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واتضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعرف احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات احوال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكتفى باثبات المعقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله

الطريقة الثانية لاثبات العقول

قال تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تكون الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين **اقول** النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير على التزايد فالاتصال العدد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد على مراتب الانفصال و الشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فعروض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي يكون بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبار تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها

اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في لا زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة فاذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي واللامتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم

قال اشارة الحركات التي تتعين حدود او نقط هي التي تقع بها الوصول والبلوغ عن متحرك موصل يكون في آن الوصول والبلوغ موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي فيه صار موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه وهو زمان السكون لا محالة **اقول** يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا

مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر
في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن
ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو
ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات
المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة
المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
لانه طرف للحركة الى ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا
به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون
بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا
مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك
ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن
علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما متوجها به الى حد آخر ميلا وتلك
العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن
هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في الآن وليس من الامور التي
لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان
يحدث الا في آن وتبقى زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين
زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرر
هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي
تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع
الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية
ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد
وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي

تضعيف الحجة المشهور

تفعل نقطا اي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف
تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول بالفعل اي منقطعة والحركة الواحدة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن
محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع الحركتين المختلفين
اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما تسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما
وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده
في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الآن الايصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما
قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون
باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا و
هو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور
انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر
فلا بد من آن ينفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا و
لا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود
ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان
لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من
غير ذلك فان الميلين المختلفين يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى
بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى مغاير الآنين بقوله والآن
الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار

الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه متوصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد واما فاك وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة هو الميل معدوم ان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل ان نوع انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول بط والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السايل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول في يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل شيء و كان اي حصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الثاني الاول موجودا معدوما معا وهو مح وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حادث حصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال الملاقاة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاملاقاة طرف غير آن المماسة وح يكون هناك آن واحد ويبطل الحجة

اقول

اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة من اشياء بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزائه فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان شيئا بعد شيء وبهذا الاعتبار لا بانه في الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل انما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك الى منتهى مسافة مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يكون في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وبين ذلك في تصور النقط فان الحكم بان النقط موجودة هناك صادق على طرف الخط و ليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط المتصل وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما تكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في

احدى من الحجج اقسام المتقدمين على السكون و كذا متعلقة بجهة الى السكون ... الوصول ... بالاتصال ... منها ... واحدة ... لزوم كون المتصل واحدة وتحريكها ... الجهة المشتركة بين ... الفعل يمنع ... خطي واحد ... اذا كان ... لكن الجهة ... الوحدة ... ان ... الجهة المشترك موجود الا بالقوة ... في الحركتين ... وجود الجهة المشترك بالفعل

الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة واشارة الى وجوده
في ان المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل
اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولاً ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا
ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين ينفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما
او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قال** فكل حركة في
مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى السكون فيكون غير الحركة التي بها يحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها يحفظ الزمان المتصل وهي الدورية **اقول** لما فرغ
من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد تنتهي
تلك الحركة الى السكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار
الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر لكن الحركات التي لا تنقطع يكون اما مستقيمة واما
مستديرة لما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات
المستقيمة فهي اذن وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات
المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ
هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال والوحدانية
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية
فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار
قال فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال كما يقولون
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي حركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة
ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة واما زوال كونه موصلا واقع دفعة **اقول**
هذه الفائدة متعلقة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها

اعتراض الامام على الحجة المعول عليها المبتنية على وجود الميلين في آنين

هذا المطلوب اي اثبات الحركة الحافظة للزمان دورية لا احتياج الى اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين

وان زوال كونه ... زوال كونه موصلا

عنهم اعني التي زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بان غلطهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا توجد
فيها شيء هو اولها لان كل جزء يؤخذ منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء متقدم بعضها
على بعض وكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك
مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان الحركة صار غير موصل بعدما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في
زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحا ان بدلت
لفظة المباينة بالمماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة
والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى
اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة
فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة **قال تذنيب** فالحركة التي يجب
ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية الدورية **اقول** قد مر في
الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على
اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي
الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل
تذنيبا له وقد ظهر من هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة
والعدة **قال اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك
جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ تفرضه
حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة
فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي في القوة في الجانب
الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا خلف **اقول** يريد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية و
حركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون

الحركة التي يقع عليها القوة بحسب المدة الدورية

اراد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة

اي لان القوة لو كانت حالة في جسم والجسم يمتنع ان يكون غير متناهٍ ... له ... فيه ايضا يمتنع ان يكون غير متناهية بالقوة ... ان يكون القوة متناهية ولكن اثرها وتحريكها يكون غير متناهية ...

معين للتحريك بالقسر او بالطبع

٢٣٣

محل لتلك القوة او يكون والنقصان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل
واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعد فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية تحرك جسماً غير اشارة الى ما دل القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن
ان يكون الا متناهياً وذلك لما مرّ في وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته
جسماً من مبدء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الابتداء او الزمان او بحسب
العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم تحرك جسماً
آخر شبيهاً بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من
ذلك المبدء المفروض فيجب ان تحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المتحرك انما
يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان
طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة
الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه
اثبت مثله في الفصل السادس من النمط الثاني وقد مرّ بيانه ولما كان مبدء التحريكين واحداً
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية
فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا و
قد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم
ماخذاً مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض
جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتاً ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء
كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصّه
بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض
المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بجواز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مرّ ثم انه اورد
عليه سؤالاً آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها
سلسلة الحوادث المتعاقبة

معنى حركة لا نهاية لها بحسب المدة
او العدة انها غير متناهية في القوة
اي القوة عليها غير متناهية اي
القوة عليها بحسب مدة عملها وعدة
عملها غير متناهية فافهم

كل يوم على ما بينها ردّ الشيخ عليهم بانه قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت ما
من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن ان يكون مقتضياً
لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليهم بمثل ما رد به عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن
لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا
السؤال فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال و
هذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها
لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل
وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقاً بل ذكر في آخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان الكثرة والقلة
لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وقد ربما يوصف بهما وبلا نهاية معاً في النظر الاول
اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان
كل ما يمتد مترتباً في العقل او في الخارج مقداراً كان او عدداً فيكون لا محالة لامتداده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي او يسلب عنه
فيهما التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد
والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لان ذلك من خواص الكم المتناهي
فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المقرر عند جمهور
الحكماء فذلك لامر يقتضيه غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً كما مرّ واما

الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا متداد ما هو مبدؤه في واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المتصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاولى فاوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يتسع الى بالفاظ حتى انطرفيها قال مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع قدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والآ لكان الجسم من حيث هو جسم ما نعا عنه قال مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير قال مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة اقول وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية والفاظ الكتاب واضحة قال اشارة نقول لا يجوز ان يكون

في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل قال وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اقول اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله قال وليس زيادة حجمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة اقول اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله قال بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اقول اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله قال فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا اقول تقرير للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر قال وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا اقول يتم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة التي فرضنا ان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن بهما خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر تقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة حجميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبدأ بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص ثناؤ لا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي

عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منعدمة بانعدام ذلك الجسم على التي هي
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتناهية الحالة
في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اتم من ذلك
لكونه متناهيا ولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية من ان اجسامها
المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر والتي اكثر تلك
النفوس مما لا ينعدم بانعدام محالها لكون تلك المحال اجساما الية فاذن
هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون
الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده. **قال تذنيب** فالقوة المحركة للسماء
غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية **اقول** وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية
فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون
الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية
فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في
الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان
ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة
والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما
تحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فهي اذن
مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية
من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **قال
وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت للسماء محركا عن مفارق وقد كنت
منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجواب
ان هذا الذي تثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون المباشر للتحريك قوة جسمانية
اقول قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة

فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي
كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل
تحريك غائي والغاية وان كانت علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث
انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل والمعلولات
مبدأ قريب وبه تنحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان
نفسا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متعاكسين. **قال وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان جاز ذلك فليكن متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير
هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر
ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل
على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات
الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي على سبيل التوسط غير تأثيره على سبيل المبدأية
واما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط **اقول** معنى السؤال انه لو جاز
ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة
التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذه ونبه على الجواب بانه يجوز
ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يجدد
في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر من تلك القوة حركات غير متناهية في
ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن
ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين
الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية على سبيل التوسط وبين تلك
التاثيرات على سبيل المبدأية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط
واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر
عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من
غير احتياج الى النفس وايضا لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها

منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون لكل حركة علة متجددة حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في الحركة والحركات في المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه يمنع ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يتم انفعالاته وافعاله **قال اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا **اقول** فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات السماوية وتجددها عن النفس وهو غني عن الشرح **قال استشهاد** صاحب المشائين قد استشهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يجبرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **اقول** قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بحركتها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك كما يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك

توحيد صدور المتغير كالحركات والتجدد عن المتناسبتين عن الثابت بوسائط سلسلتين المشابكتين

بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس عن العقل وصدور الحركات عن نفسها

المحرك الاول للسماء هو العقل ليس الا

الحاصل في المتحرك بالذات متحرك بالعرض فمحرك المتحرك بالعرض متحرك بسبب متحرك بذاته

معنى الحركة بالعرض

هو العقل

هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة فرد عليهم الشيخ في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للمحركات السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فهي اذن عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن بان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **قال اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لو حدانية فيلزم ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب

ان القوم من المشائين يستغنون بالصور المنطبعة عن النفوس المفارقة والعقول

الطريقة الثالثة ثبات العقول

الطريقة الثالثة لاثبات العقول

لوجوده اثنان او مبدأ فيه حيثيتان لم يصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت
انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق
بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما هو جسم بغير
توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة
ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول** يريد بيان
ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح ان هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره ما في هذا
الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما سبق في النمط الرابع
فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان
المبدا الاول لو جاء الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه
حيثيتان لم يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول
ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز
ان يكون علتهما التركيبية شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس
بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وقد صح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك
ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او
في حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة
قال تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه و
لذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا او تنبيها على كثرة العقول فالاول هو
معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد
اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها العالية

تبين له

انتهى

---

٦ وقد زعم بعض اهل الفلسفة وهم الذين يزعمون ان الصور العالية لها ارباب هي القوام المتعلقة الارضية ليحدث بذلك الدوائر [illegible]
فعاملها ان للفلك اقبالا وادبارا [illegible] حركة الاقبال والادبار [illegible] وغاية كل واحدة منهما ثمانية اجزاء اي
تتحرك ارباع منطقة البروج على ذاته ارباع المعدل مدبرة من اول الحمل الى ثماني درجات من الحوت ومقبلة
من اوله [illegible] مدبرة من اول الحمل [illegible] اربع درجات من الحوت ومقبلة الى اربع درجات
من الحمل ومقبلة من اول الحمل الى ثماني درجات ومدبرة الى اوله [illegible] غاية كل منهما في ثمانية

معرفة كثرة الاجرام العالية

وهو عدد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك [illegible] فيقطع في كل [illegible]
قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل [illegible] اهل تلك [illegible] جزءا فاحدا
العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك [illegible]

عدد الثوابت

اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت على [illegible] يكون [illegible]
اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة [illegible]
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك [illegible] فيمنع ذلك بعض [illegible]
فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد [illegible]
تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم تتحرك بها بالذات وتحرك بسبب [illegible]
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة و [illegible]
وجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلفوا [illegible]
العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة [illegible]
اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها والقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز
الارض واحدها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة
للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون
زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان القدماء
جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا
من الارض ثم غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات
والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو يشتمل عليها هو نحو فلكه
الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باستزادة اوتارها عند الرجوع
وما يقابله عند الاستقامة كالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى
حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين
يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب

حقيقة يحتاج الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافا الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قال** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكوكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك **اقول** هذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب مع ما يتزل مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا تعلقها وبافلاكه بتوسط الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة من الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يرى فيه بالانعكاس كما يرى من الكلالات وقوس قزح وامثالها موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب

رحکمای فرنگ میدوید بعضی آنها که سال کم دائم یکدقیقه ثابت نیست و تو...یک تا مقدار نصف ثانیه تفاوت پیدا میکند لاپلاس که یکی از حکمای فرنگ است بیست و چهار دو دقیقه را حد آخر قرار داده بعد میگوید که چون میل باین درجه رسید باز رجوع میکند

استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه وانما فرق المتقدمون الارصاد وبطليوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك اخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يماس محدبا هما ومقعرا هما على نقطتين تسمى الابعد من الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما من الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد العطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك على الكتب المذكورة فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد لحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وتبقى الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين منطقتي الفلكين العظيمين على ما يظهر ان ثبت وجود ذلك التناقص

قمر	عطارد	زهره	شمس
٤	٤	٣	٢

مريخ	مشتری	زحل
٣	٣	٣

فلك اطلس فلك ثوابت

خمسه

عرض الوراب لرتوس المعضلين وکون مناطقها وعبرها عن منطقة البروج وکون حرکة حواملها غير متشابهة على حول مراکزها

بباطنه وامتناع تغيّره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد
الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم
منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدء حركة مستديرة على نحو لا يتميز الفلك في ذلك
عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ
نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك
الحيتان في الماء. فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما
نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام
ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول
الارض الى قوله لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان جزئي وهو
ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة
مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في
تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين
احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه
في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف
القمر فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند
كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذا لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه
في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا من
ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركة وحركة الممثل جميعا
الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما
قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة التدوير من موضعه الاول ثلثة عشر جزءا و
كسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس
في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار
الاوج مقابلا احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز

التدوير مقابلا الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج و
مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما
هو بعد مركز التدوير من الاوج ولان ذلك البعد ضعف بعد المركز من الشمس يسمى
بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما
بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب
الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج
اعني الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من
الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن
يتوافى الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل
البطيئة المنتهية في زماننا هذا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على
خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك
وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا ليكون ابعد
المكون وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز من اوج
الحامل ضعف سير الشمس ومن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله
من الاكثر قصاصا مثل سيرها وبعد الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا
بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز من اوج المدير نصف دور استقبله
اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز
في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون
المركز من الارض في موضعين وهي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة
الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث
من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في
اوجيهما اعني في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما
يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذ ان

لا يتبع فرق في أجرام الأفلاك وأنكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد
متحركا بحركتين مختلفتين قال لأن الانتقال إلى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل
إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالات بالذات أو بالعرض
أو بهما معا ثم قال لا يقال إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة والنملة عليها إلى خلافها لأنا
نقول لم لا يجوز أن تكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة
وهذا وإن كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة
واحدة تتركب منهما فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت
حركة تساوي مجموعها وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط
تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فإذن الجسم الواحد لا
يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة إلا أن الحركة الواحدة
كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيط متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى متحركاتها
الأول بالذات وإلى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات
بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات لكانت أحدها فقط وإذا ظهر ذلك فقد
ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك إلى
ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قال ونعلم أنها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبهية على قياس واحد ونعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال أن
الأقل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه أقول وهذا هو المطلوب الثالث
وهو معرفة كثرة العقول فإن اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة
كما مر وإنما ثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك الأقل إنما يتحرك شوقا إلى الفلك
العالي كما مر والقائلون به يجعلون أول الأفلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع
به الاحتياج وهذا الرأي تمام الميل إليه أبو البركات البغدادي وأسنده إلى أبرقلس من
القدماء وأشار الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال إشارة إلى أنه مذهب لقوم ولما تقدم
إبطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك

مساوية لفضل البعض على البعض إن كانا
أو سكونا إن لم يكن فضل وإن كانا
في جهات مختلفة أحدثت حركة صح

أي لا يكون كل متشابهة بسيطة
ولا يكون كل مركبة مختلفة

وأما إذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقا إلى متشوقاتها المجردة لا إلى الأجسام المحيطة بها فعلى
مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة إليها تسعة عاشرها العقل المخصوص
بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي
ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم
أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه أما كونها أكثر
منه فمن المحتمل إذ لم يدل على امتناعه دليل قال ونعلم أنها لم تختلف أوضاعها و
حركاتها ومواضعها بالطبع الأولى من طبيعة واحدة بل لطبائع شتى وأن جميع
كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة أقول وهذا هو المطلوب
الرابع وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك
باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم
نوعه م بيانه فإذن هي مختلفة بالأنواع وكل منها لا يوجد إلا في شخص واحد وجميعها مع تشرك
تقتضي اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات وامتناع زوالها عن الأيون
والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس مشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس
إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة قال فينبغي لك أن تنظر هل يجوز أن يكون
بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا
تتوقع منا بيان ذلك لك أقول هذا هو البحث عن توقف المبادي الفاعلية
هي م لهذه الأجرام أهي أجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك قال

الطريقة الرابعة لإثبات العقول

هداية إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبرت حال
المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان وأما الوجود والوجوب فبعد وجود
العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فإذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه
والجيام فإن كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون
ممكنا مع وجوبه وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة فالملاء غير
الحاوي

ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه **اقول** قال الفاضل ان في هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون علتها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن علتها المفارقات بعد الاول وهي العقول انتهى والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت اجسام العالم منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها و اعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى المطالب اشبه بالهداية اوضح من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لوجود شيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله في الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء

ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان المتصور هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو محوى لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع امر في وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله توجد فيها الامكان متصلة هي اصل القياس الاستثنائي وانما اوردها كلية غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا للايراد متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه لانه لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله

واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية
الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم
ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر واقل قبل ان يعجب
قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه
لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب
اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي وللمرء ان يستعمل كل شيء في اثبات
ما يناسبه على ما تبين في صناعته **قال وهم وتنبيه** ولعلك تقول اوجب ان علة
الجسم السماوي غير جسم فلا يمتنع ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان
عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض
فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا من علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان
الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون
للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه اذا كان
معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا من شيئين
اقول تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت
الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول
بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم عن غير الجسم حاو و
محوي سواء كان عن واحد او اثنين اشكال لان تعبير كلامه ان يقال سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي او لزوم علتهما عن واحد او عن اثنين فيكون لو كان الحاوي والمحوي او علتهما
عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة
المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه بها بان العلتين تتقدم
على علة المحوي في لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرنا اولا

الى بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يورد
هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد عدم
مقارنة الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب
للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان في مقتضيا
لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة
ممكنا فاذن الواجب ان يفيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه
محويا ليستقيم البرهان فان ما في مثل هذا المعلول مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا
للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فقوله ان رام احد نظم ما اورده في المتن
فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على
قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصل متقدما
على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يتوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا
وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل
الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما و
العقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدم على المحوي بالذات
فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة لفظة مع في الموضعين
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول **قال** واما ان يكون المحوي
علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا
ممكن **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا الوهم ذهابا الى القسم
الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه
ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها و
كان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد واقوى

واعظم

وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوى والمحوى عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واتوقف في حكمه اختلف القائلون باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها بأسرها تستند الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عنها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن متعرضا لشيء منهما كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه اعني بالعلية لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل ان يقال بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال فاسقط بذلك **قال**

وهم وتنبيه او لعلك تزيد فتقول اذا فرضنا على الاصول التي تقررت انه يوجد عن جسم حاو او عن جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو الغلط الذي عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن يجب فيه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض امكان

قيل ان السماوات كلها تستند الى العلة الاولى والعقول شروط وقيل العقول علل

ما مع المتقدم متقدم اذا كان معيته ذاتية وانما يكون للعلة ولذا يلزم توارد العلتين المستقلتين في المعلول الشخصي كالفعل

الخلاء بوجه انما يعرضه تحدد الحاوى في باطنه ثم تحدد الحاوى لا يسبق له على المحوى وليس كل ما هو مع متقدم فهو متقدم لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ومعلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان **اقول** هذا الوهم هو المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوى والعقل الذي هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوى ايضا واجبا فيعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح **قال وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى بحسب اعتبار نفسهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء **اقول** هذا الفصل واضح وقد مر ما يشبهه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى **قال اشارة** وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى او الى نفسه التي هي علة لصورته او الى جملته **اقول** اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التي يكون مبدأ لصورته اي يكون العلة هي لصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم وجوده الا مع الجميع **قال تذنيب** قد استبان انه ليست الاجسام السماوية علل بعضها لبعض وانت اذا افكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون متقدمة لاجسام او لصور ما يتجدد عليها او اعراض **اقول** لا يمكن امتناع كون كل حاو من السماويات

علة لما يحويه وكان غير المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه فكان الحكم بان الاجسام
السماوية ليست عللا لبعضها البعض مما يقبله الاذهان بلا برهان فجعل الشيخ هذا الحكم
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد
البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح
مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل
بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن
ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو
بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة
والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بنقل الشيخ في النمط السابع على ان
علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيط فاعلة وقابلة معا اقول اما التعليل
المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان
الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن
والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف
المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما
قول الشيخ نقض على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول
اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عاقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات
وان كان الاعتباران شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل وبالاعتبار الثاني
قابل على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال
الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور
صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد
فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها

وصور

وصور قواها بذواتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك
الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وقد لم يكن نفسا
لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان
الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير
مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته
وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود الى المتن وقوله
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور التي تقوم بالاجسام
والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة
الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة
اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل
يكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في
الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من
مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض
على الاجسام من علل مفارقة صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى
موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين
وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول
المشتملة على اثبات العقول **تلك هداية وتحصيل** قد بان لك ان جواهر غير
جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس
ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون اي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب

اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول**
قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان
واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرة قول الاجناس والانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم
الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا
فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب
مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا ونفس احكام
ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط
ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد
وسم الفصل ايضا بالتحصيل **قال زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب العقليات
ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس
الجسم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية مبتدئة في الوجود
مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود
مع نزول السماويات **اقول** هذا الفصل مشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على
ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول اذا انقطعت قبل
انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاطلس ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك ولا بمساواة العقول
للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من
الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من
ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به ضعيف **قال زيادة
تحصيل** فالضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي

اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى
اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان
وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية
يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول
بصدور شيئين عن شيء واحد ينافي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي
الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق
الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر من المبدأ الاول شيئا واحدا وعن
ذلك الواحد واحدا آخر وبالجملة لا يمكن ان يوجد شيئا ان ليس احدهما سلسلة
الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر البطلان
لوجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت
جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض
كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله **قال** ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان عن واحد من حيثيتين **اقول** وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لا يمكن ان يصدر عنه اكثر
من واحد ويمكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول
ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول انا اذا
فرضنا مبدأ اولا وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب وحده شيء وبتوسط ب وحده ثان وبتوسط
ب ج معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ج د معا خامس وعن آ ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن الكل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب المتوسطات

قال صاحب الاشراق ... اقول ... الكثرة في المعلول الاول ... والاول لم يستفاد من المقدمة المهدة المذكورة ... توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الكثرة ... العقل الاول ... من سنعرض المقدمة المهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة ... المبدأ الاول بواسطة العقل الاول والاول عن العقل الاول ... لكن ذلك ينافي ... للكلام ... وعنه في النظر مساكه.

التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا فاضعافه ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم تكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست المهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر من الاول وحده فاما انه لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدء واحدها في اول المراتب وهو الوجود وثلثة في ثانيها اي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له التجرد والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما من ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالتان في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته

الهوية والامكان — الوجود والتعقل للذات

والهوية مغايرة للاول بهذه المقدمة المهمة تبطل وحدة الوجود المشهور عن الصوفية

تصريح من الشارح بان اول الصادر عن الاول الحاصل الوجود ثم الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فالمهية من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها

جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالوجوب والامكان ثم الاول ... الصادر ... الستة الاشياء ...

قوله استفاده من الاول ... هذا التعقل كون المتعقل هو الاول

المعلول الاول من هذه الستة لا يكون الا واحدا

حاله لكن

التثليث الموجود في العقل والتثنية فيه

والثالثة مما نعبر عنها بانه حالة بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثليث واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده من شرح المتن فنقول قول الشيخ فمن الضرورة اذن ان تكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت الهائلة هو عقل آخر بعد العقل الاول **قال** ولا حيثية اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول **اقول** اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له اي الاربعة التي ذكرها لا غير فقوله **قال** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عند مبدء الشيء **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يتعين من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقله المبدء ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل آخر وقوله **قال** وبما له من ذاته مبدء الشيء آخر **اقول** اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدءا للفلك وقوله **قال** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات **اقول** اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك الشيء واحد كما مر وقوله **قال** وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب **اقول** اشارة الى المهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان

قال شيخ الاشراق ... ان العقل الاول باله ... من حيث ... عنه مبدء ... وجوده ... لكن ... تعقله ... العقل الاول ... الاول ... عنه ... العقل الاول ...

قال الشيخ المذكور في التهافت تعقله مبدئه انما يتم بنفسه وتعقله لنفسه دهي وجوده او غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته
الذي اعتبرناه بحر ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في المعلول الاول فانه يعقل ذاته ويعقل
غيره

والوجوب تنبيهاً على استلزامها الاوصاف المذكورة **قال** ثم يجب
ان يكون الامر الصوري منه مبدءاً للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة
مبدءاً للكائن المناسب للمادة **اقول** اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي
تحته الى حالته التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حالته
التي له بالقياس الى مبداه وعليته للفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته
فان ذاته بالمادة اشبه وكان الفايض عليه من مبدائه بالصورة اشبه و
المعلول اشبه بالعلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله **قال** فيكون بما هو
عاقل للاول الذي وجب به مبدءاً لجوهر عقلي وبالآخر مبدءاً لجوهر جسماني
اقول ثم اشار بقوله **قال** ويجوز ان يكون للآخر تفصيل الى الامرين يصير بهما
سبباً لصورة ومادة جسمية **اقول** اي التفصيل حالة في ذاته الى الحالين المذكورين
اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار
مبدءاً لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكاً بالقوة وبالثاني صار مبدءاً للصورة التي هي
يكون الفلك بها فلكاً بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتهما
وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون
المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة
متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل ان
الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم بالعلية على المادة فهذا
ما اردنا بيانه واما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في
الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من
الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدا الاول وبجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مؤاخذة
تشبه المؤاخذات اللفظية لان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله و
ان الوجود معلول له وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تاملوا في
تعاليمهم واسندوا اصلولاً الى ادلية كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والوصفية

ما قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في كان لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد لتحقق وان كانت امور اعتبارية
فكيف يكون علة للمعلولات الكثيرة من جهة لذاته لبد اذ اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة فلكانت هذه الامور
متحققة في نفس الامر متحققة كما عرفت وليست بعدمية واعتبارية محضة ومع التسليم كونها كذلك فليست علة مستقلة بانها
بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وهذا الخلاف السلوب
والاضافات الى حيزه مع الدول لعدم لانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت

والى الشروط والى غير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما اثبتوه ونبوا عليه كلهم
والفاضلان ابو البركات ومن تبعه كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن واليه كانه للسبب المذكور
وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه يشعر
تارة بانه يصدر عنه عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة
بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المجمع غير
لائق بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع
من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات و
الاشارات وغيرها من سائر كتبه بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدءاً لعقل
آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا منافاة بينهما كما مر واما الحجج التي
ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى الشيخ حجته
في موضع درست الكتب القصار فيه فضلاً وشرفاً ثم انه اشتغل ببيان ان الامور
المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع و
كرر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عدمية او اموراً مشتركة ودية في جميع المهيات
وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها اموراً
عدمية ليست عللاً مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة
الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها اموراً مشتركة على التساوي
فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم
قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والا لكان الاول علة لها و
الجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول
مهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان
يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في
الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ولكن لا يمنع ان يكون من شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية فليست في اول وجودها داخلة في

فى مبدء قواها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم و
حال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شىء وبمشاركة
ذلك اللازم شىء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذا
الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا فى المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح
بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من متقومات وبه نظهر فساد قولهم الجوهر
جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا غلط
وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل ثم قال بعد كلام
طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة
لذات المبدأ اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان
السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير
كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن
الصورى والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذى عول عليه
فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء و
اذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا اشرف وهذا اخس فاعلم انه خلط فليت شعرى
كيف استجاز هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية اقول اذا استند سببان احدهما
اتم وجودا من الآخر الى مسببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص
وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع علمى ولنظائره كثيرة لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع ان الافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرئ من
الامكان لا يتبع حال علته فى ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال
علته بالقياس الى مبدأها اعنى الطبيعة الوجوبية وان الجوهر المادى يتبع الحال الممكنة
لها على انه ليس بمحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم
يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل
الامور كما ذكره فى كتبه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا المقام

قال وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف
يجب ان ينعكس حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود
مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول
وتقرير هذا الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سببا
لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان
يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل
وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة فى ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات قال تذكير فالاول يبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك من ذلك الجوهر
العقلى حتى تتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى اقول
لما كان الابداع ايجاد شىء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل
الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير توسط شىء آخر ولا شرط وجودى ولا
عدمى كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك
وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى من المبدأ الاول بتوسط
العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول
بتوسط بل هو العقل فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ للعقل
الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد
من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل
الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند الى شىء غير عللها
القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك تبين
ان ما توهمه ابو البركات البغدادى ايضا من كلامهم ليس بشىء وبيانه فى الفصل الذى

وانما وسمه بالذكر لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك
والغرض منه افادة تصور الجميع معاً **قال اشارة** فيجب ان تكون هيولى العالم
العنصري لازمة عن العقل الآخر ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه
ولا يكفي ذلك في استتمام لزومها ما لم تقترن بها الصور **اقول** يريد بيان
ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر
الاربعة فاسندها الى العقل الآخر وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي
العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع
انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها علة
محضة بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس
هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلاً للتغير والحركة في حده وجب
ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان
يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية
تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لتلك
الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة وتكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافياً في ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها
لا يمكن ان تكون علل المواد اجسام اخر كما مر واما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة
في النوع او الجنس لا يكفي وحدها بلا مشاركة من واحد متعين علة لذات واحدة بل يكون
بارتباط واحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة لها
فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسوم
صور العالم الحاصل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسومها على جهة التفعيل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه
ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استتمام لزوم المادة ما لم
يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون

في بيان صدور ما في عالم الكون والفساد عنها

العقل العاشر الذي يسمى بالعقول يعرف بالفعال

الطبيعة المشتركة للحركة المستديرة في الافلاك تسمى طبيعة خامسة

الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء علة
مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود
المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر **قال** ولما الصور
فتفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها
لها بحسب استعداداتها المختلفة **اقول** لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية
عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في
الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة اعني
من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة
تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد
خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاختص عن المبدأ المفارق بصورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته بذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما هو اولى فيه
من ضروب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى
الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف الذي ينسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به مادة دون مادة الا لامر آخر
يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فاذن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق **قال**
ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط
وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملها وهناك يوجد
صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي
المركز مما يلي جهة المحيط الى ان يتفصل حشو الفلك الآخر الى اربع كرات مختلفة الصور

الطبيعة الجسمانية

والغرض تحقيق الكون والفساد

ان صور العناصر الاربعة

وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شي ثابت في حشوه فيلزم من محاكة التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرودة والتكثيف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة انما هي من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود الاول للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع حيزه في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما تهيئها لصورة جسم بسيطا ذا الصورة ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة يوجب التقسيم من الاسباب الخفية علينا **قال** ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة الاستعدادات لتقوى بعدها و هناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي في هذا العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات واما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحلل الجسم المتسخن او لاصعاده وبسبب التحلل او الصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه.

الصورة النوعية

بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كانت هذه القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان الامور المنبعثة من السماوية ليس هي تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد بها تلك الهيئات المذكورة التي يعد موضوعاتها لان تصير مبادي افعال بخصوصها وبعد حصول الامتزاجات من هذين الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر في النمط الثالث **قال** وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملك لما اعطيته من الاصول يكتنك سبيل تحقيقها من طريق البرهان **اقول** يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا عن القوة والنقصان بكل الابراء وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية بما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كان وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى و الاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض

الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يجتمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور و
القوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا اينا قض قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا
اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الكبس
وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد
القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم
يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق
عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل
انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر
عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن
ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما
هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به
دون غيره فاذن كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصورة والقوى مشتمل على
حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر في
الوجود عما يترتب على المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات و
منها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال
الى غيرها حتى تنتهي الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان
عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تتصور فيها من المعقولات
وكيفية تصور المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها من حيث هي خيرات تابعة
لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية **قال الشيخ** تأمل كيف ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف

فالاشرف

فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذكر في اخر النمط
المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود
ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد
عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول
الى الاخر وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك
الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب
البدء ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها
مرتبة الاجسام النوعية البسيط من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور
الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس على اختلافها وبعدها مرتبة
النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في
المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي
ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني
البراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهية من الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وتجاذبها في جانبي الاخر
العقول المجردة وما فوقها **قال** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة لصور
المعقولة غير منطبعة في جسم تتقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان
يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب
العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود
على ما سبق في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ
لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وتعقله التي هي موضوع

الحيوانية

ما للصور المعقولة التى كمالاتها الذاتية الباقية معها بعائها التى بها استدل على امتناع
انطباعها فى الجسم وتقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا
يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحال الجسم عن
كونه آلة لها لا تضر جوهرها باقيا لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون
باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول
مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكر الشيخ
ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا
الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط
الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
لها ولكن بالعرض وذلك لان تنافى المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق
من جهة الجسم وعوارضه ولذلك استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم
عدم تطرق التنافى الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه التنافى حفظ ما لذلك
الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل

قال **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو
عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية
والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك قد علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه واما اذا
وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه **اقول** التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المتفطن كالنائم متفطنا فى تسمية هذا الفصل
بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى
الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل على ادراك الشئ الخاص انما

انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من
غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره
فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها فى نفسها
ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل
لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فى النمط الثالث من
بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا الفصل
وهى استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة
هى قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وتقريرها لو كان
تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها فى
تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروط وقوله كما
يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية
وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن
الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة
له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التى بها يتمكن
اقتدار على الفعل اتم اقتدار والآلات فى سن الانحطاط تكون اجود
تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا وتكون اجود واحسن بالوجهين
الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون
الوجه الاخير فانه لا يكون احدهما بصرا ولا سمعا والمراد بها الفرق بين الامرين
بهذا الوجه ولذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك فقوله ولكن ليس
يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو سالبة جزئية متصلة تقديره

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل
الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط
وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة
الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض
المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل
بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها
مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج
ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صور معينة يدل على كونه فاعلا
مطلقا اما عدمه في صور معينة فلا يدل على انه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح
معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفوس على كمال تعقلها حدا معينا
من الصحة البدنية وهو باق الى اول الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة
واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك
المعتبر فح يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء
القوة الحيوانية حدا لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص
فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم
في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على
الكمال الاول لكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول
امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا
ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص
ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام
في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظ
انها لو كانت مقتضية بالآلات لكانت مختلفة الاحوال للمختلفة باختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على
اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه

الحجة

[Margin: سيصرح الشارح رحمه الله بان النفس ادراكها تعقلها بمعاونة المفكرة التي هي قوة جسمانية [illegible] فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها ه]
[Margin: التعقل]
[Margin: القوة الحيوانية — الذي هو]
[Margin: اصح — مقتضية]

الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر
كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
العلمية تكون كذلك لا على ما تستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا تاما صادقا
كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات
قال زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرار الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف
في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية **اقول** يقال خرجت
في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل
وخصوصا الافاعيل القوية التي تكل القوى البدنية بابرها ويشهد بذلك التجربة
والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك
الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يغير طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى
طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا
وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالبصر يضعف
بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او يعمى **قال** وافعال القوة العاقلة قد
يكون كثيرا بخلاف ما وصف **اقول** هذه القضية هي صغرى القياس وكبراه ما مر
وتقريره ان يقال القوة العاقلة قد لا يكلها كثرة الافعال وكل قوة بدنية فدائما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة ان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا
يضعف وتكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية
وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف
معاونها والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما و
لا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح

[Margin: الافاعيل]
[Margin: ولا تكل بالانفعال]

الحجة الثالثة

بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض فقط لان اليأس المذكور باباه واما قوله الخيال يدرك البنية بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بالضعف صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه **قال زيادة تبصرة** ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة وهذا فان القوى الحاسة لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها يعقل كل شيء **اقول** هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الآلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ويتبع هذه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها وللجميع لما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما تقدم في النمط الثاني من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح والحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء **قال زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقله البتة **اقول** هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلته وهذان قد مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بتوسط اجرامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا ايضا قد مر بيانه في النمط الثاني والرابعة

الحجة الرابعة

لو كان القوة العقلية لكانت منطبعة في جسم لكانت في قلب او دماغ

ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض لشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين بذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما بين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي لو كانت العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت والشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة **قال** لانها انما تتعقل لحصول صورة المتعقل لها **اقول** وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها **قال** فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها **اقول** متصلة اخرى وضعت في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله **قال** ولانها مادية **اقول** اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله **قال** فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادتها **اقول** اشارة الى المقدمة الثانية وقوله **قال** ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد **اقول** اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمر الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله **قال** فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا **اقول** اشارة الى المقدمة الرابعة واما قيد المادة باكتناف الاعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله **قال** وقد سبق بيان فساد هذا **اقول** اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المتصل بفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة اما كانت عاقلة بالصورة

الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة
متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة قوله قال والقوة
المتعقلة مقارنة لها دائما اقول اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات قوله قال
فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل اصلا اقول اشارة الى استلزام
مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله قال وليس ولا
واحد من الامرين بصحيح اقول استثناء لنقيض التالي بعد رفع المنفصلة معا لان الحق
كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو
كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والى هنا ظهر ان هو اعاد
الاعتراضات على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى
المعقول من السماء ليس مثلا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز
ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
في كونهما عرضين حالين في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو
عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في
الخارج محيط بالارض وانا اعوذ ايضا واقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ
ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السماء ليس مثلا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست مثلا للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم
المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا
بين المجردة والمقارنة كان كاذبا زائدا وقال المعقول من السماء ليس مثلا للسماء
الموجودة في تمام الماهية كما قال الفاضل كان معناه ان المعقول ليس مثلا للسماء
الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مثلا ولها حال كونها معقولة فهذا هذيان لكن
فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون
السواد مثلا للبياض في تمام المعقولية فظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير
صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير
محسوس والآخر جوهر المحسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة اي المأخوذة تارة مع عوارضها
وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
المأخوذة تارة مع فصل يتقوم بها نوعا وتارة مع فصل آخر يتقوم بها نوعا مضادا للاول
على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس لم يكن ماهية السماء
انما تكون ماهية لها من حيث كونها صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم
من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان
احدهما حالة في العاقلة والاخرى ممثلة لها والجواب عنه بعد ما تقرر ان العاقلة لو كانت
محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها لكانت ذات فعل من غير مشاركة المحل
ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم بالقرينة المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة
حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احدهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران ما على ما قررنا واقتران الشيء باحد المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله
الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم
واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها
تنقض اما بكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات وذلك لبيان نحو الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات و
اللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد
مقارنتها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة
للصنف الثاني الا حالة المقارنة لفقدان الشرط في غير تلك الحال قال تكملة لهذه الاشارات

فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة
على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا
ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قال** ولانه اصل فليس
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها
اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه
اقول هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال
في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور
وهو باق في الحالين نحو الحكم بالقياس اليها واذ قد تقرر هذا فنقول كل موجود
يبقى زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة
وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس ان كان اصلا فليس يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات لقوة
وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل
بما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة
الفساد ووجود الثبات **قال** والاعراض وجودها في موضوعاتها فبقوة
فسادها وعدمها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب عن
سؤال وهو ان يقال كثير من الصور والاعراض يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها
لا فيها لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها انما لا يكون لها حامل وجود
فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قال** واذا كان كذلك لم يكن اجتماع هذين
في النفس قابلة للفساد وبعد وجوبها بعللها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول

حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد واما قال بعد وجوبها
بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان
لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزء منها وذلك يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها
والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول
محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا مما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات
وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر
فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس مستغنية في وجودها
عن البدن فلم يكن ذات تعلق بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم
يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو
المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان
يفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس
وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم
مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالاشتراك والكلام
في جميع انواع الاعراض انها مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى محل يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن
البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا

ويتعلق بال في جواب الفرق ثابت لان الذي فيه قوة تحدوث البدن ما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لكان من البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالذي في ان البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين

لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حاملا وجود السواد متغيرا به وكذلك في امكان الف وولذلك اشبه كون الشي محلا للامكان في وذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا للامكان وتهيؤ لحدوث صورة اي نفس تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس تحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فيبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لامكان فساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشي اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا ما لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبداه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول شرائطها وما يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **قال وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي آخر ليس انه صار هو شيا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى

نقل عن الفارابي في الحكمة

سيجي في الحكاية المنقولة ان القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس

معلول لا يقتضي فساده

قال الامام في تفسير قول الشيخ وههنا اهل التحصيل القائلون بالذي وقد يعتبر قوله بان النفس الناطقة انما تعرف شيئا لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى يصير النفس حال صيرورتها عاقلة بشيء نفس العقل الفعال

مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجود بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصور الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واتم على بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول بالذات وعقل بالذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذاهبهم في المبدا والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره **قال زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ صار آ واذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب فقد وافق مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين استحالة واشد شناعة مما ذكره اولا **قال وهم وتنبيه** وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة هي العقل المستفاد عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال وبنه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض

لا الى البسيط اما لم يجد العقل الفعال ادم حضه

اي لانها باتصالها بالعقل الفعال تصير العقل المستفاد الحاصل من اتصال العقل الفعال بعينه بالنفس حتى توجد العقل المستفاد

غير قابل للتجزية واما حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة
عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل
الانفراد بل انما لزمهم ايضا فالى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصورته قائمة لها واعلم انه كما
لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا القول
باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **قال**
حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا
فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض
بما هو اسخف من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر ويقال للضعيف البالي حشف
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي **قال اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما
يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث
منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار شيئا آخر قول شعري غير معقول **اقول**
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع
اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر
بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء آخر
يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة او بالفعل
او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه
عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين
المجازيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل
وسبب تخييله غلطة عوام المتألهة والمتصوفة حتى ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده
قال فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان

قوله تقريره ان ههنا امرين لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض ... معقول ... فنقول ... هذا الفرض اذا اتحد شيئان
فصارا شيئا واحدا ... [illegible]
... [illegible]

احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان
كان الموجود ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما
يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
وما يجري هذا المجرى **اقول** تقريره انه ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل
بعده والاول هو الصاير والثاني المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد
لا يخلو اما ان يكون الامران معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان
لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل
تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر
الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير
الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل
على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث
ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه يعني الغرض في ان وهي ان المصدرية الكائنة
مع لفظ كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه
وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه
لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال
احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب
بقوله وما يجري هذا المجرى **قال تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر **اقول** لما ابطل المذهب
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول
على ما ذكرنا مذكرا انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين
وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالحقيقة
قال تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية

مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة
العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا وتحب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول** لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه
من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات
الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان حملا غريبا
لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون
معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا قد شاهد صورته ويسمى علما
انفعاليا ونفى القسم الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **قال شيخ**
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في
الاعيان او غير موجود لها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون
للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية
وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته **اقول** هذه قسمة اخرى لكل
واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان
يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل
من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد
بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلا من ذاته موجود والاول
الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر انه
واعلم ان في وجود الصورة المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان العاقل
لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج
الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **قال اشارة** واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما
بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
من عنده طولا وعرضا **اقول** لما تقرر ان علم الاول فعلي ذاتي اشار الى احاطته
بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده
والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها
معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث
وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة
المنتهية اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي تتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه **قال اشارة** ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه في ذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب **اقول** للادراك
اعتبار من حيث هو ادراك ما واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث
هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب
مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا
اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود
وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك
المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المنغمس فيها والمدرك بعلته اتم
من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا
للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث
هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا
يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بمهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات
في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ما ادركه بذاته من حيث
هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل

تقسيم المعقولات الى العلم الفعلي والعلم الانفعالي

تقسيم ثان للعلم الفعلي والعلم الانفعالي

260

قال الامام في شرحه والشيخ ما اثبت اشراق الاول عليها قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها لذواتها بل فائض عليها من عللها انتهى

أي كون الشيء مدركاً لذاته تاماً كاملاً من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه إدراك الجواهر العقلية أما إدراكها للأول فلكي من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولاً لذاته وهي عاقلة لذواتها عاقلة باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلاً دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم على طابع عقلي لانه تخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل فهي ادراكات مستفادة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومستفادة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها حتى تنتقص مراتب الادراكات وقد حصل الكل من جميع ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في جوهر العاقل ذاته ويلزم من ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات وهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر

معلولاته

النمط السابع

في ذكر اشتراطات ذلك

المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عليها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وبناية النقل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً عن التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتقده لبينت وجه التقصي عن هذه المضائق وغيرها بياناً شافياً لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلاً فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره ولا تظنن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك

تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي الذي يستدعي كلاما مبسوطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى

قال اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا او هو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده

اقول يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف نحو الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة اياها لشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم

آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود
الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها
ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونها كلية يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه
في تشخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك التشخص بل يجوز كونها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث طبائعها ثم قال تتخصص به
اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة من جزئيته ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك
وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل ان يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا الى
آخره. ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول
الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي
سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور
امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان
الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح

قال تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه **اقول** هذا
الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على الصنف الاول عن الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان
تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى
ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قال** منها مثل ان يسود الذي كان
ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة
المذكورة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قال** ومنها مثل ان

يكون

ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر
على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا
صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام يدخل فيها لزوما اوليا ذاتيا و
يدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة ونحوها دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بهذه
الاضافات المعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يتبع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا
يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما تتغير الاضافات التي رجعه فقط هذا
القسم كالمقابل للذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة
في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج وان كان
يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان
يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته
والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى
الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر
الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما
الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية الوضعية المتعلقة بها وهذا الصنف
كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قال ومنها ان يكون الشيء عالما بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان
الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فانا كونه عالما بشيء ما يخص الاضافة
بعينه حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بالجزئي وحتى بل يكون
العلم بالنتيجة علما ثانيا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة
متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تخصها لا كما كان في كونه قادرا هيئة
واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم الى وجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة

الفرق بين العلم والقدرة

التي يلزمها تلك الاضافة اليه **اقول** وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه ويتغير بتغير المعلوم فان العلم بكون زيد في الدار يتغير عند خروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بغير التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم ويتجدد فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان حجرا علم مستأنف له اضافة مباينة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قال** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يؤثر في الذات **اقول** لما فرغ عن احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وفي يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافات وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية وليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي نطق ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد

مثلا

مثلا بحيث لا يحدث له الاضافة كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل قد يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **قال تكملة** كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنف الاول لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **قال تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي ~~الماكور~~ وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة بما يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة موجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع التغير عليه يناقض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدرك الجزئيات

حيثية ما هو عاقل على الوجه الأول وجب أن يدركها على الوجه الثاني **قال** وجب
أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت **أقول**
هذا تأكيد لإحاطته بالكل وإنما أشار بقوله بعينه إلى أن صور جميع الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الواجب إياها
ولما كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متناهية
لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع
تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً
غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد فيصير
الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها وإذ قد تقرر ذلك
فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد كما
جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
وما معها موجودة فيهما من شيء وهناك نظهر معنى قول الشيخ إن كل شيء لوجوده الأول
بوسط أو بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل لقضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه
تأدياً على سبيل الوجوب **قال إشارة** فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل
وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه
وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد
وطلب من الأول الحق فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع
لفيضان الخير في الكل **أقول** هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد
مر في النمط الرابع ذكر ذلك وإنما أورده هناك بعد ذكر أن العالي لا يفعل
لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد وإنما أعاده
ههنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك
الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وإنما أورده في النمط

إن ذكره لغرض ما هو إزالة الوهم ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا تجد إن طلبت
مخلصاً وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد **قال إشارة** الأمور الممكنة في الوجود
منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً وأمور لا يمكن
أن تكون فاضلة فضيلتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات
ومصادمات المتحركات وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة
وإذا كان الجود المحض مبدأ الفيضان الجود الخيري الصواب كان وجود
القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير بأن يتحرز من شر قليل شراً كثيراً وذلك
مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود إلا
أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية وكذلك الأجسام
الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها
في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك إلى اجتماعات ومصاكات
مؤذية وأن يتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ
في عقد ضار في المعاد وفي الحق أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب
ضار في أمر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناءها أو تكون بحيث يعرض لها
عند المصاكات عارض خطأ أو غلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص
السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى
فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضي به بالعرض
أقول لما فرغ عن بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث
عن كيفية وقوع الشر في قضائه من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه
ووجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فأقول الشر يطلق على أمور عدمية
من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر
والجهل وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يمنع المتوجه إلى كماله عن الوصول إليه
مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرديئة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك

فاذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة
الموجبة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى ما يتألم به اذ من جهتها فالشر
بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايقاع الظلم والآن نالیس من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان
شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق
على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها
وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد
لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها اللائقة بها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية متعينة
الى افراد اشخاص معينة وانما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير
هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا
والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى فيه والى
ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون بكمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند تلاقيها لما يخالفها منع ذلك المخالف
عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق
اجزاء بعض المركبات بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه
الموجودات تكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس
الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته اللائقة بها قليل

نفس الشر

لا شر بالقياس الى الكل بل بالاضافة

عبارة الامام [illegible] قول الشيخ [illegible] الى [illegible] ان [illegible] واما ان كان موجبا لذاته بحيث يستحيل [illegible] الخير عنه [illegible] وكان [illegible] الشرور المحضة

فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس
بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين
الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة
الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود
الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات سلامته و
اورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار
في المعاد والذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي
يعرض لسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره في امر المعاد بعني الاخلاق الرذلة و
الملكات الردية فان هذه الاشياء هي اعظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم
المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تغني غناها الا ان تكون بحيث يعرض
لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة العدد ثم ذكر
ان هذه الشرور من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها فان
القائلين ان هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي
الحسن والقبح عن الافعال الالهية فلا يكون للسؤال عن علم تعلق افعاله تعالى وارد فاذن
خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات
الكلية المستتبعة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما و
هو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق
مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فهي مع استدلالاتهم تمثيلات
لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر الجمهور عنه بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها

بالوصف ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس بالل
تمثيل غاية ما في الباب انه مبني على تقرير وجوه الاستعمالات التي لا طريق لها الا
الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال الكلام في بيان ان الالام
في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه
المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله في الخلق باطل لانه لا يخلق لذاته
لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول
لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **قال وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار
هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال
البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم
والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا
كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك كما في المعقولات الا انه من جملة اهل
السلامة ونيل حظ من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة للاذى في الآخرة
وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة
والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب
النظر الظاهر اضدادا ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة
الشهوة والغضب صح الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما في الآجل وذلك غلبة
الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم
بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام
الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر كثير ضرر وكذلك في التوسط الاخرين فان في وجود
الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاعتقاد

الحاكمين غايتي الفضل وآثر ذاته وتشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط
مع الطرفين غالب فان الناس غالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص
بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
في الآخرة تعالى هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يتعرض
ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة **قال تنبيه** لا يتعين عندك ان
السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يتعين عندك ان مقارف الخطايا بالكلية عصمة
النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود
ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة
وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله
وستسمع لهذا فضل بيان **اقول** يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف
الاخس وهو ظاهر وقوله بالكلية عصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به
الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظا لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شيء في كتبه للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص
ما لاهل الطرف الاشرف بها **قال وهم وتنبيه** او لعلك تقول ما الحكمة
ان يبرأ القسم الثاني من لحوق الشر فنكتب جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة
عند المصادمات الجارية فاذا ابرئ من هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت
غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق
بالجود على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غني عن الشرح **قال وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم من لوازم ما

ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يمكن من وقوعها بدّ ولا من وقوع ما يتبعها
اما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ اخر خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من
اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى
بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا
واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المغفرة
الجزئية مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت الى الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت الى
الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته تسليم واما ما تورد من حديث
الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا
بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يبرهن
يجب بعض الغافلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون اشباهها
وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع اخر **اقول** تقرير السؤال انه
يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتقتضيها اسباب الجبارية
في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك
فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا
بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية الى قوله ولا
من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية الراسخة فيها فلذاتها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على المسيء من خارج على ما يوصف
في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون
على جهة اخرى من مبدأ من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا

لكان

والتصديق اي تحقيق المخوف على الاتيان المخوف عنه

قوله نار الله الموقدة

الجواب عن شبهة القدر بناء على المعاد الجسماني

لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس
مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس شرا فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج
فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هاهنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب
اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد
للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره
لم يكن منافيا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين يلتزم تلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون
ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ فيه
صلاح حالهم في العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ
فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي حسن وان خلا
عن اثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على
تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين
يعني الاشخاص الناشئة على ما تقرر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح ان هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على
وجوب التخويف ولقائل ان يقول ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان
القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الاخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الملّيين لانهم يحكمون بكون الهالكين من مخالفي
قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان الله تعالى لا يعلل
العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل اقول على الاول

معنى الحسن

جواب شبهة القدر على راي المعتزلة

طلب علة ما يقتضيه القدر باطل

جواب الامام عن شبهة القدر

القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والجواب الذي ذكر الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكر الشيخ وهو لاينافي كونه من القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل انه تعالى وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى التقدير ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي الملتين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي يكون او يحصل لذي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **قال وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد ذهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك

يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية **اقول** العطب الهلاك والقحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على اللذات التي يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يؤثرها عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع به ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من حفظ ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صنوف يتضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند الشخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضع من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي **قال تنبيه** فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا

وانما قيد بالكلية لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه آخر والالذ ادا تحيض بالجهة التي هو بها كذلك الجهة ملائم

واعلم ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول صورة

اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ عن تعريف المشهور للذة اللذة هو ادراك الملائم

من حيث المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فدور ولفظ النيل الى ما يعم الحصول للذات

وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك والاصابة حقيقة بالمطابقة

نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يتبصر ويتعالى بالكلية

لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لاحدهما الى الآخر نسبة نعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون

السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك

ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ

من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكر في الفصل الذي يقتضي ابطال

مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده

بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير

الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم اشتراك بين

كماليهما في المهية **قال الشيخ** اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك

كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على مهية اللذة والالم لتبيين بالنمط الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي

ينفيه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لا يكون لها

فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل وانما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة

والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة

تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما

تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما

معا لافتقاره الى لفظة تدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه

بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك

لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله

اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى

شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به

فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقيسين الى

الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا و

يصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي

باثبات تلك السعادة

لانه يعني ان المراد بالكمال والخير هنا الاضافيان المنتسبان الى الغير ويقولهم في تعريف الكمال ما من شانه ان يكون له ان ما ثبت للشيء

ويليق به ولذلك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا يطلقان من

حيث هو مؤثر فلا يرد النقض لانها ليست مما يؤثره بالشرائط الموضوع وهو الموجود الذي يكون نسبة لعدم شيء آخر في زمان تحسن به

لا محالة بل انما هي القوة لذلك الشيء فهو به لك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير

والشيخ انما ذكر ما يتعلق بمعنى اللذة بهما وافرد ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا لذلك المعنى

وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به

يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه مهية اللذة ويقابلها مهية الالم كما ذكره وهما

اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل

الشيخ الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح في تعريف اللذة بالخير الذي هو عند

الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك

المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات

المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم

لا يحس به فاذا فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف

الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه

بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه

به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور مهية اللذة

والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة

هذه الشكوك والوجه ما ذكر في مهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه

في باب الادراك بعينه **قال** ويختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي

هو عند الشهوة خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل وفي العقليات

نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة

اقول مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي

لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنتسبة الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال

الارادية اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار

فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل مشتاقا الى ما فوقه بالقياس

الى قوته العقلية النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية

واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة

سائر القوى فيها التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي العرفي

فلا يتخلف البتة **قال** وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتحرك باستعداده
الاول **اقول** اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال
الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا
كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا
كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر
ولا يكون الشيء الذي يتحرك ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون
خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء
الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو بعينه ما الى ان كلام الشيخ مشعر
بان الخير والكمال واحد وفيه يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر **قال** وكل لذة فانها
تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك **اقول** لما فرغ عن تلخيص معنى
اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري
والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **قال وهم
وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم
ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مفافصة غير
خفي التدريج لذة عظيمة **اقول** الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اذا
دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤوب الرجوع الى شيء بعد الذهاب عنه و
المفافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة
وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم
على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان
استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك
لذيذان جدا **قال تنبيه** واللذيذ قد يحصل فيكره كراهية لبعض المرضى الحلو

فقلا

فقلا عن ان لا يشتهي اشتهاء سائغا وليس ذلك طعنا في ما سلف لانه ليس خيرا في
تلك الحال او ليس يشعر به الحس من حيث هو خير **اقول** كان الفصل الاول كان مشتملا
على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب انتفاء احد الامرين اللذين يتعلق
بهما اللذة وهو الادراك وهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض عليه بسبب انتفاء
الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مما يتوجه الا
بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على
وهم وتنبيه بخلاف الاول **قال تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر في البيان
مع غنائنا بما سلف عنه اذا لطف لفهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث
هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فاما اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر
بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ الممتلئ جدا
يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته و
تأذى بتافي ما هو الآن يكرهه **اقول** عاف الطعام اي كرهه والغرض من
هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة
عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن
الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر **قال تنبيه**
وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من
المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم
الألم **اقول** يريد ان ينبه على حال الألم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود
الملتذ عند عدم الادراك به فالألم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر **قال تنبيه** انه قد يتيقن اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم
يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان يكون لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يتيقن ثبوت
اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنه
بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس
وصب السقام عند الحمية **اقول** يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا

فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان صور المحسوسات بعد وجودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر وانما جعل المثال بما يكون من اللذة العقلية ذوقا ويقابله الحاجات والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر

قال رحمه الله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكها متفاوتة فكمال الشهوة ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا فيه بعد الحق بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقول يريد اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحيوانية وهذا ان اتى بما هو عمدة مطالب هذا النمط وتوطئة لما يتلوها ان اللذة لما كانت ادراك كمال خير يحصل للمدرك بما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك

الذائق بكيفية الحلاوة وسواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية من حلو او كانت حاصلة في العضو

وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي تتعلق بها اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستواء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة سواء ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة التيقظ وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلق من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلق من صور معقولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكشوفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم بسطوح الاجسام التي تحيزه فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة المختلفة فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اكمل لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والى هذا اشار بقوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى

المخاطبة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة
والضعف كالسواد الذي يحدّ بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض
للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشدّ من بعض وهذا موضع مذكور
في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه
موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف انها اللذة
ولا ندري انها ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة
ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم
بالعبارة والتغيير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حال العاقل هي تلك
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي يصفونها فلو كانت
الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله و
الجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا او كذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل
غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصّلوا الامر المشترك بينها
وبين غيرها مما يناسبها ونقضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في
كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من
مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان
ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم
يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قال انها ادراك بشروط وشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول
هذه العلوم خير له وان لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان اجتمع الشرائط فلم
انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة
يبتهجون بها ابتهاجا ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها
فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **قال تنبيه** الآن اذا كنت في البدن و
في شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب ولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان

تشعر بها

بذاكرتها

ذلك

ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان
ينبه على اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها التي تستتبع
للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق
الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها واما
بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها الالتفات الى المعقولات
وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم تحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت
مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة
بها **قال تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت
قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية
وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم
النار الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها في
لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشدّ من الآلام البدنية والالفاظ ظاهرة **قال**
تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي
يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا تدوم
بها التعذيب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي
ان نقول فوات مراتب كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم
الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك
في كونها ذاتية وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة
النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة
بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بعينها التعذيب وهو

حل الاشكال

يقبل

لسببها

الذي ذكر الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور و
لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس
غير مفارقة عنها والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ابقاه بوجه
داخلا تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير
الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق و
الملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب عوائق غريبة وجميعها يزول
بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها لكنه يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه
ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف **قال تنبيه**
واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع
لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **اقول**
اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم
يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون
لها شوق الى كمالاتها لانها لم يعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية
ليس باولي والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا
ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلانها اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة
لكمالاتها من حيث المهية وان كانت معترفة بها من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من العلوم
لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه. فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان
الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق
لهم بالاكتساب النظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم
حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة
فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدور
وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين

بكمالاتهم

غير صح

بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد
الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك
الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا
يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون ~~لها شعور بنقصانها كما لم يكن~~
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على
ما هي عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ما ادركته على الوجه الذي
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل
وبه تم لها اللذة واما الذين تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت بانها كمال
ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **قال تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق
الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتقاش
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى
عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد هبوا
الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية ثم هبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا
التي ذكرها من قبل هذا الفصول **قال تنبيه** وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون
عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم
فيشغلهم عن كل شيء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه
بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له والظاهر غنية عن الشرح **قال تنبيه**
النفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه

واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة تفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك
للمناسبة وقد جربت هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث فكان من م
باعثه اياه لم تقتنع الا بتتمة الاستبصار ومن كانت باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقتنع بما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين اقول يريد بالنفوس السليمة التي اي
على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة القلب يقال
جسأت يده بالعمل اي صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال
ضربه ضربا مبرحا اي شديدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء
على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول بقنع م
التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه قال الشيخ
اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او
ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد المسعد الذي للعارفين اقول لما
فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان
يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل و
اعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها
معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض
هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب
التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي سعيدة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام
آخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون
نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار
اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر انه لبعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول

واظنه

[illegible]

واظنه يريد الفارابي قال قولا محكما وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن
وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان
فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم شوقهم الى البدن ببعض
الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة
وهذه الابدان ليست بابدان انسية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون
نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصورة
التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير
شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك
قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا لمزاج
الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ
جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
ولي في اكثر هذه المواضع نظر قال فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت
فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة
فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون
عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن
بما تجده في مواضع اخر لنا اقول وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على
ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود
النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس
لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان
احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان في الحيوان واحد نفسان وهو محال
لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر
بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا بذاتها

[illegible]

محقق لذا بعد از آنکه هر دو بود و نتواند بنفس که بدن مستعد او شد همان نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم آید
جواز استعداد بدنی برای خصوص نفس و این مستلزم جواز تعلق نفس جداجدا است ببدنی در حالت وجود
... جایز بودن مستعد شدن بدنی بدن ... استعداد خاص در حق استعداد بدن اول و الصلاة ...
... عبارته والفائز ... هذا الاستعداد و عدم فيضان النفس عليه من المبدأ الفياض عند
فرض وجود هذه النفس المفارقة و هو الف باطل

276

ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية
ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني في حال فساد البدن الاول او تتصل
به قبله بزمان او بعده فان اتصلت به في تلك الحال فاما ان يكون البدن الثاني
قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة
فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل كل فساد
بدن بكون بدن آخر و وجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد
الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني لن
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال او مختلفة
والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه
واما ان تتدافع و تتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها
متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة و يعود الخلف
وعلى التقدير الثالث لا يخ اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا مح او تبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا
نفس وهو ايضا مح او تتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر
نفوس آخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان
دون البعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون
بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن
واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فلجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في
ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخ اما ان اتصالها ببدن موقوفا
على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث
ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصاله بزمان دون
زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو مح وههنا قد تمت الحجة الثانية

والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول
المقتضية لعدد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع
اخر لنا قال اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا
الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما و
الشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل
في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق لكنه ليس لا يعشق من غيره بل
هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ من بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس
بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس
مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها
الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما
كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام
فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا
افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام
ويكون ذلك على الدوام لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن المعشوق الحقيقي هو الابتهاج بتصور
حضور ذات ما اي المعشوق ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما
يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج و
لا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت
العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم
الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند

الشوق

العشق والشوق

عند الجمهور لانه تستعمل في عرف الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق وتنزهه تعالى
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره
وقوع كثرة فيه وانه معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب
الادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان
قولكم ادراك الكامل يوجب حبه مستدلا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان الادراك
الاول لكماله مقتضيا لادراك غيره لكمال آخر والمقتضى لا يجب اشتراكهما في الاحكام
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه لنفسه غير موجب له والجواب
ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل
انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين لله تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قال** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم
مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى
التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة
العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قال** وبعد المرتبتين
مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن
حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان
اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى
الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثال هذا الشوق مبدأ حركة ما
فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية
اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في حياتها الاخرى **اقول** وهذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في
الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وجعل الشوق الاذى وذكر ان الاذى
لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا فان الاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور حصول اثر المعشوق اليه ووصول الاثر
الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة جسمانيان وههنا

ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك
لرجوع احدهما الى الاذى
واللذة في الدغدغة

علقان

عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس
لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **اقول** قال ويتلوه هذه
النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها
النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة اقول
وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة
والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **قال**
تنبيه فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية
كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية وهذه هي جملة
تتجدد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ من بيان مقاصده وقد
تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه
على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل
على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع
الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحو جواهرها بالارادة والطبيعة وذلك
يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا
فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع
الكائنات **النمط التاسع في مقامات العارفين** لما اشار في
النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان
يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في
مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان
هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه
اليه من قبله ولا لحقه من بعده **قال تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب

وفي كل من الحكايات والرسائل اشارات لطيفة الى هبوط النفس وصعودها منها قصة سلامان وابسال التي ذكرت في مقامات العارفين ومنها قصة حمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية الطير المذكورة في رسالة الطير لابي علي بن سينا ومنها حكاية حي بن يقظان الذي يظهر منه ان للنفس جبروت وجودها في هذا العالم وجود سابق مع كونه حادث بقوله ملا صدرا

٢٧٨

الملحفة والجلباب ما يتطفى به من ثوب وغيره ونفض الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها قد كانت خلعت عنها تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وانها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم واثار تختص بهم التي جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يؤمن بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويؤمن بها **قال** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت **اقول** سرد الحديث اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اي اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس وقيل البسل المحلل قال الفاضل الشارح ان يبعد في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا من القصص بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستبد ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بعلم الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من الجنة عند تناول البر الانحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك

كان قد

المشهورة

البنذ

النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله وشيء ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها ان رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ عن الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفتهما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياق القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر كحل الرمز ليس بكلفة بعلم الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحكمه حكم يكون ما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك الة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك و

اورده

جرهم حي من اليمن وهم اصهار اسمعيل عليه السلم صح

رقت كرد

درجة العارف في العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة
لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهمه واضعفه عن الوصول الى فهم غرضه
منه واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام هذا الشرح
وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني
اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة
ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال الاصغر منهما سنا وقد تربى بين
يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة
سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان
بذلك فابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل
عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك
وادركت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك اختي فملكها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل اساهمك فيه وقالت
لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس
بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال
عليها فلم تملك نفسها وبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال
في نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم
فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها
وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد واني قادر على ذلك واخذ جيشا و
حارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول
ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عادت
الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان
ابسال اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش اموالا كثيرة فضنه
في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه ذماء حسبوه ميتا فعطفت
عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى ان
انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين لفقده

وهمنا مثل ما مر في الوها [illegible]

يقال فلان شقيق فلان اي اخوه الحقيقي [illegible]

املاک زن دادن

الكي هم

صاحبا

[illegible]

الغارة [illegible]

[illegible] الابسال [illegible]

[illegible] ذماء تتمة الروح

[illegible]

ترشح پروردن

والبيرمانيين ينولونه ابيات مما ظهر له العبر له احدها بيت بلطف كبه مماحبهما كانوا
يعظمونه ويقربون القرابين فيه ويقدمون والثاني مرحلة الدهر اهرام بمصر بيت
كانت فيه حجة النعبد زهرا الزهرة باستراط [illegible] والثالث بيت المقدس
الذي بناه داود وابنه سليمان [illegible] ان سليمان هو الذي بناه والموسى [illegible]
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي بناه ولده
[illegible] مع عشق ابسال العاجزة والفهم فاخذ سلامان وابسال كل منهما بيد
صاحبه والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال اطعني اوصلك الى ابسال فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراه الحكيم اياها
بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك
بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا
للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد
من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت
القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد
من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك
لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما
فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضتها من غير تعلق بالجسمانيات و
ابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وبالغها وعشق سلامان لابسال
ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلقه بغير النفس المتعلقة بادنها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق وايصالها مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع
الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط
ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء
نفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس
فلمن يعتها اياه وخلاص سلامان بقاءها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة
التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى
كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان
فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عند الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد

مطلع [illegible] لتعظيم [illegible] الكتاب [illegible]

في النهاية فيه العلم [illegible]

[illegible]

قال [illegible] ارسطو [illegible]

[illegible]

اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش وكرّ على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوّى
الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واطعماه ما لا فسقياه السم
وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه
وفوّضه الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ
والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتاويلها
ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل
على استعداده وهو درجته في العرفان ان كانت يترقى الى الكمال وامرأة
سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا
انسانا وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت ساير القوى لتكون مؤتمرا
لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكته
القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها
نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح
حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن
الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها
وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين استولى على
وجه الارض فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى
الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم
التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضته الكمال عليه مما فوقه من المفارقات
لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها
شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها
البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة
الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى
اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج

اى مهدت مهما سقى ابسال السم واعطتهما
طابخ آش پز
طاعم خورد دهنده شخصى طعام را
وكان من الصواب المطعم ١٢
يقال درج القوم اى انقرضوا وماتوا ١٢
المشتعلة

بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية
اواخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله
الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيره وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في
رسالة في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان
البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض
عنها فهذا ما اتضح لي في امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا
يطول الكتاب **قال الشيخ** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق
في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض **اقول** طالب الشيء
يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه
وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى
الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه
يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد
والعبادة باعتبار التبري والتولي ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات
وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ
بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد يوجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد
على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون
ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض
قال الشيخ الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا
متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير
الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في
الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة
والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن
حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة

الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص

كلمات الى السر المطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته
منخرطا في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود المركب من احوال الثلثة
اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان
بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده
في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما
قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق
استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقواه النفسانية الخيالية والوهمية ليتوجه جميعا عن الميل الى العالم الجسماني
والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك
القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة التوجه فيخلص
العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى
ذلك الجانب **قال اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه
الا بمشاركة آخر من بني نوعه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما
لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من
عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة
ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى
استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
اقول لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما تصدران عن غير العارف
لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب

المذكورين

المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول ان الانسان لا يستقل
وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن
يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد
الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر
لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك
فيتم بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعارضة وهي ان يعطي كل
واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في
تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس
على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع في ذلك الهرج
ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن
لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج
المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند
ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام
للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من
غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند
استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع

واذا كان للمطيع ثواب وعقاب اخروي بان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمسكين بالشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق مدبر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخروي والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب ولا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما بالحظ من جانب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى الشارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو قبيح وان عنيتم به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان الاصلح والثاني قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله عز وجل لان السبب

المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر ويتميز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء والثالث القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به والرابع القول بالعقاب على العاصي لا يستقيم على اصولكم فان العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فوات ما عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة من القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات ابنية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتوليد بعض الاسنان مثلا للعلة في المضغ التي هي غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول ما اشار اليه من القول في العلم والقدرة ان هذه المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكر الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية قال العارف

يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه ويتعبد له فقط ولانه مستحق
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **اقول** لما ذكر غرض العارف وغير
العارف من الزهد والعبادة اثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب
اراد ان يشير في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يتعبد فنقول للعارف الكمال الحقيقي
حالتان بالقياس اليه احديهما النفس ناقصة وهي محبة لذلك الكمال والثانية
للنفس وبدنه جميعا وهي حركة في طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق
تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق
ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق
على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف
على ما صرح به على ما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني و
كلما هو مؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو
الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر
شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاجر او الخلاص من
العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا
عليه الا الحق هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله ويتعبد له فقط اشارة
الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ايضا نقض ما ذكره فيما
مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان
جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد
في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث
ملاحظ الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولكنه مستحق للعبادة وانما باعتبار

ملاحظ

النمط التاسع

ملاحظ العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او
لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى
بقوله ويتعبد له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
منزها عن الاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة
من العقاب وبين ذلك كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان
كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون
الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق
وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب
او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود
بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح نوع من الناس من
احال القول بكون الحق مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا
بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد وذلك لا يعقل الا في الممكنات
قال الشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد
وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك
الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الحق لم يكن مراده
هو الحق بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا لما يستكمل به المريد وهو ما
ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالحق لا بشيء غيره ايضا واقول
في بيان الارادة المتعلقة بالفعل المريد تقتضي امكان المراد والكمال المريد
لا التعلق الارادي بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد بارادته وههنا
ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان **قال اشارة** المستحل توسيطا
الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات

المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها ومثله بالقياس الى العارفين الا
مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات الجد عليها
البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص
بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله
في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر
عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى اللذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده
اقول المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص
الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحتنكته اي احكمته
التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام
او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا
وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع
والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام
من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من
هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء اخر غيره
وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة تنبه
للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن
ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب
شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها
التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد

شعثه

منكح

[illegible]

احرص الخلق بالطمع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب
الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر
بانه ادنى حالا من ان يستحق تلك اللذات الحسية المسكوت عنها ومنها التصريح البالغ في تخصيص لذته
بالبطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه
بكده من اللذات بحسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط
الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن
هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم قال اشارة اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس
الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال
من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول اعتراه اي غشيه و
اعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم
ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول
الى الحق وشرح ما ينفتح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل
وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول
الفايض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او
كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الحق فان كل واحد منهما يقتضي
تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة عليهما
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة
الارادية الحيوانية اربعة مبادئ مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب
ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة
المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما

التعبير

[illegible]

عبّر عنه بالاستبصار او العزم المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبّر
عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف
وذلك الاختلاف لا يتصوّر مع سكون النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرابعة
لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه

قال اشارة
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق
عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل
والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر
السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين
عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس
الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل
زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه
الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة دون ع

اقول مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال
رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر
احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير مهية
الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض
واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة
بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة و
المتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة
الى ملائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فتكون هي امّارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة على كره مضطربة اما
اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير مؤتمرة على طاعته

متأدية في خدمتها تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى يتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوّامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة لملاحظة ما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة
النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة
كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية و
منها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس
عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه و
الانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة فهي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة
ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم ويتدرج من اجل اصنافها وميل
عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة ولنرجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي
هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية
او داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة
لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما ساير القوى
وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف
السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصورة العقلية بسرعة ولان ينفعل
عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة
ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر
وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر
يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته

مختلفة المبادي وبان القوى بامرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات ح

متابعاً للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الآن
بكليته مقبلاً على الحق والا فصارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز وجل فويل
للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها
ايضاً رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق القدس كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها
بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لما يجيء بها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها
الخاصة بها فتشيعها تلك القوى وقد يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض
انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت
النفس منتبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى التي علمها اياها وطوعتها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه زكياً فان ذلك كونه يؤكد صدقه ووعظ من
لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود
الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون متحصنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود
الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد هيئة تعدها نحو السماحة
في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات
تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية والاطباء
والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
اي يكون مؤدياً الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما ينبغي عليه بشيئين الاول الفكر اللطيف

وهوان

وهو ان يكون معتدلاً في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء
والاستواء الموقظين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل
هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف
واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي قد مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم
الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس م
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه
والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون
اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه
لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان
الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة
ويكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية ومعرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هماً واحداً ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من
قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً **قال اشارة** ثم انه
اذا بلغت به الارادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتاً وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض **اقول** عنت الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض
البرق وميضاً واومض اي لمع لمعاً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم والشيخ
اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد
حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد
الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان
لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته **قال اشارة**

ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب
القدس يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء **أقول** أوغل
أي سار سريعاً وأمعن فيه وتوغل في الأرض أي سار فيها فأبعد ويوجد في بعض
النسخ بالوجهين أعني ليوغل وليتوغل ولمحه أي أبصره بنظر خفيف وعاج عنه أي
رجع وانثنى عنه وعاج به أي أقام به والمعنى أن الاتصال بجناب القدس
إذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدّاً للحصول من
قبل **قال الإشارة** ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن
سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه
غاشية وهُدي للتلبيس فيه **أقول** علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز
في قعدته أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن واستفزه الخوف ونحوه أي استخفه
والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم
إذا غافص الإنسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة
له فتنهزم عنه دفعة أما إذا توالى واستمر ألفه الإنسان وزال عنه الاستيفاز
المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل
التلبيس فيه **قال الإشارة** ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته
سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيّناً ويحصل له معارفة مستقرة
كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً
أقول وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده يقال
وفد فلان على الأمير إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد والجمع وفد والرواية
الأولى أظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهاباً بيّناً
أي واضحاً وفي بعض النسخ ثبتاً أي ثابتاً ويحصل له معارفة مستقرة أي مع الحق
الأول وأسفاً أي ملتهفاً والمعنى ظاهر **قال الإشارة** ولعله إلى هذا الحد يظهر
عليه ما به فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضراً
وهو ظاعن مقيماً **أقول** تغلغل الماء في الشجر أي تخلله وظعن أي سار والمعنى أنه
قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب والكشف حالة الاتصال

انثنى عنه اي انعطف

غافصت الرجل اي اخذته على غرة صح

سكينته

ملتهفا

فقد صار

فقد صار في هذا المقام بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب
الجلال حاضراً عنده متمامعه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره **قال الإشارة**
ولعله إلى هذا الحد إنما تيسر له هذه المعارفة أحياناً ثم يتدرج إلى أن يكون له متى
شاء **أقول** وفي بعض النسخ إنما يتسنى له أي يتفتح ويتسهل عليه فيقال تسنى أي
فتحه وسهله **قال الإشارة** ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره على
مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وإن لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج
عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون **أقول** يقال عرج
عروجاً أي ارتقى وعرّج عليه تعريجاً أي أقام وعرّج إليه وانعرج أي مال
وانعطف فالتعريج ههنا إما مبالغة في الارتقاء وإما بمعنى الميل والانعطاف
وحف واحتف حوله أي أطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **قال الإشارة**
فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحق ودرّت
عليه اللذات العلى وفرح **أقول** يقال درّ اللبن وغيره أي انصبّ وفاض
ومعناه أن العارف إذا أتمّ رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو
اتصاله بالحق دائماً صار سرّه الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوّة بالرياضة محاذي
بها شطر الحق بالإرادة فيتمثل فيها أثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج
بما له من أثر الحق فكان له نظران نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة
بالحق وكان بعدُ في مقام التردد بين الجانبين **قال الإشارة** ثم إنه ليغيب
عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي
بزينتها وهناك يحق الوصول **أقول** هذا آخر درجات السلوك إلى الحق
وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو و
الفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل
السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول إلى الحق واعلم أن الغيبة عن النفس
لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث
هي بزينتها وبيانه أن اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد
لحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنه كان هناك

للاعتبار

بتهيجها بما من اثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى النفس وكان بعد مترددا

عن الملاحظة

لاحظ النفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج
بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق ايجاب بالنفس وتوجه الى النفس
فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه
الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض و
لذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه
في عدد هذه الفصول في الدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ
ومتوسط ومنتهى واذا كانت المعارج مبدأ والمرور على الوسط والوصول
الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة
الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل له في غير حال
الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستتار مشتملة على مراتب بداية السلوك
والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازديادها والاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت
سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل
متى شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع
عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على
مراتب المنتهى **قال الشيخ** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى
الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس
اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ان الاشتغال
بالالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما يجب التحرز عنه
ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها
الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ان الاعتداد بها عجز فقال والاعتداد بما هو
تطوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فان العبادة ايضا مؤدية الى ما يجب

[هامش: التبجح التعظم ... الفرح]
[هامش: طوع]

التحرز عنه ثم عقب ذلك درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصها [هامش: هذه الدرجة]
يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بالكمال لذات المبتهج من حيث هو
لذاته وان كان الحاصل هو الحق تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب
الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من
حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الموقوف في هذه الدرجة من السلوك [اي العارف السالك]
ايضا متأد الى ما يجب التحرز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره
في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم
والمخلصون على خطر عظيم **قال الشيخ** العرفان مبتدئ من تفريق و
نفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منته الى الواحد ثم وقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا
الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين
تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني
ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية
فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك
ورفض فالتفريق مبالغة في الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر
ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه
كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال
وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا
لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض
لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها
في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
عنه

[هامش: من تفريق ص]

فهو صادر عنه فانتفى من لم يره فصار الحق في بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات
هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
والاجزاء مما متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان
علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود
ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات بل الكل
شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك
ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **قال اشارة**
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل
يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من
درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من
اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **اقول**
العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان
غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره
وهذه حالة المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو
غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخائض في لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات
هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل
من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر
قبل ان تنفد كلمات ربي الآية ثم لا ارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي الله

وهذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات
ثم يتخاطبون بها ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا الآحاد
عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر
عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين
فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول
اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال
في قوله ولا يكشف المقال عنها غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين
اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يترائى في خيالاتهم امور تحاكي
ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **قال تنبيه** العارف هش بش
بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ~~وينبسط الى الخامل مثل ما يبجل الكبير~~
وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل
شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد
شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان
اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير
التبسم والتبجيل التكريم ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه
وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على
قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة والتسوية
الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار
على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل
ورضوان من الله اكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **قال**
تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر
الشواغل الخالية وهي اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا اتاح حجاب من نفسه

مقام الرضا

مترجم گوید بدان که عارف کامل بر چیزها ندارد و تجسس کارها نکند و اگر منکری ببیند خشم در او حرکت ننماید بلکه او را بر آن کس رحمت باشد زیرا که وی بیناست به سر خدای تعالی اندر قدر و اگر امر معروف کند به نصیحت و رفق کند نه به سختی و ملامت اندر آن لکن زندارد اما اگر امر معروف بزرگ باشد و نا اهل کند روا است که وی را غیرت باشد

٣٠٠

او من حركة سرّه قبل الوصول فامّا عند الوصول فاما مشتغل بالحق عن كل شيء و امّا متسع للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهشّ خلق الله ببهجته اقول الهشّ الصوت الخفي وخفيف الونس ذو هش جزيه و كذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه الله شغله وازعجه فازعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدّر. وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسرّه اي اظهره. والمعنى انّ للعارف احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه فايع ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلاً عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجّهه بسرّه الى الحق اذ اظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدّر له حجاب امّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعدادها للوصول او من جهة حركة سرّه كما ان يتخايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق و بالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظراً متحيراً فيغلب عليه بسبب ذلك انف من كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفنا وامّا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصور او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تتّسع للامرين معاً فلا يمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون في اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **قال الشيخ** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول** لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسّست من الشيء اي تخبّرت خبره واستهواه الشيطان اي استهامه وغيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس

وذلك لكونه مقبلاً على شانه فارغاً عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او خائف او عائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر امر الوالد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسر غيرته عليه من غير اهله والغافلون الى بيع فانه في تغير. واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا للحسد وهو غير مطابق للمتن **قال الشيخ** العارف شجاع و كيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل و صفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تحرجها زلة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول** الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **قال الشيخ** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف التقشف والترف بل ربما آثر التقشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **اقول** يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو تفل بين التفل اي غير متطيب وصغى اليه مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجي وذهاب والهاجس والمزية الفضيلة وحظيت المراه عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قرباً ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظباً

مترجم گوید و باشد که عارف را غفلتی پدید آید اندر آنکه وی اندران باشد تا از همه چیز غافل شود و اندران حال وی اندر حکم کسی باشد که مکلف نیست و چون مکلف باشد و تکلیف آنکس را بود که تکلیف را داند اندران حال که داند و گر فتار آید بگناه اگر تکلیف را نداند

والمنع ظاهر وفي قوله لانه مرتبة حطوة من الغاية الاولى واقرب الى ان يكون من
قبيل ما عكفت عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف الى الثانية احدهما فضل
العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي **قال الشيخ** والعارف ربما ذهل
فيما يصار به اليه فيغفل عن كل شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن
يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف **اقول** اخرج
الكتب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم
فيغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
متاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت
تعقله ذلك او بمن يتاثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين
والصبيان الذين في حكم المكلفين **قال اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة
لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن
ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر
لما خلق له **اقول** الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض تقبض المذعور
والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى السبب انكار الجمهور للفن
المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من
الكمال ليس ما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له
بحسب الفطرة **النمط العاشر في اسرار الآيات** يريد ان يبين في هذا
النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال
الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا
في هذا العالم على سبيل الاجمال **قال اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن
القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من معارف مذاهب
الطبيعة المشهورة **اقول** يقال بالرزاء ماله اي ما انتقصت وارزأ الشي
انتقص ومنه الرزية واما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على
قلة المؤنة وتقليل رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو
ومنه قولهم ملكت فاسجح وقال اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **قال الشيخ**

مترجم گوید چون بشنوی که عارف
امساک کرد از قوتی که هر روز
ورا معتاد است مدتی که معتاد
نباشد که اندران قیاس از خود
باز گیرند باور التصدیق کنی و بشنو
نداری و اعتبار کن این ال را
بمذهب طبیعت چنانکه (ادام)
تو را از پس تر معلوم شود

تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد
الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك ومع ذلك يكون محفوظ
الحيوة **اقول** الامساك عن القوت يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض
الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت بسبب
العوارض الغريبة ليس بممتنع بل موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب بدني العارض
في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل
ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين
غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى بها اعني المواد الرديئة و
في سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان
الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان ان ما يقال
الحكم بامتناع الامساك عن القوت مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف
اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **قال الشيخ** اليس قد بان لك ان
الهيئات التي تتادي الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات
التي تتادي الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم
ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية **اقول** نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية
واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من
النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات يعرض لصاحبه اولا **قال اشارة** اذا راضت
النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها
او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها
فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما
يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعري عن التحليل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك فهو اعني المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له

في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة
امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله امر
ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى
بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة **اقول** السبب في
كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي
المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم
يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان متنافيان فالاعتراف [?]
يكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية اسبابا اما
المرضي فمخالف لهما بالسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية
فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض مع بعض القوى
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل
الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما
يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع
الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي
الحرارة الغريزية وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى حفظها اشد والعرفان يختص
بامر يقتضي قلة الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى
البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى
من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة
لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **قال اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته
فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى
سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه خاصية اخرى للعارف
قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسمى بيانها في فصل بعده **قال تنبيه** قد يكون

لانسان

للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم
يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما
يعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى
يستقل بها بكنه قوته كما تعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن
عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة
فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب و
كيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال
الانبعاث والانتشاء السكر وعنت اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له
اي اعطت نيلا اولية معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو
الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف
والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او
لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها
وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ
والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها و
كانت الحالة التي يعرض له ويحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان
اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك تبين معنى الكلام المنسوب
الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية
قال اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى
او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا
معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكور قبل ادعاها في هذا الفصل و
سيبينها في عشرة فصول بعده **قال اشارة** التجربة والقياس متطابقان
على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع
مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة
فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه

تجارب الائمة التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل و
التذكر واما القياس فليستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على
وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير
تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع
كالاشتغال بالمحسوسات واما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني
باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف واما جعل المانع عن الاطلاع النوم فساد
المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه
وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع
المزاجية واما القياس فتعلق بالحكاية **قال تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس
ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن
تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان
كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما
لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا حق صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية بالوقت او
النقشان معا **اقول** القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي
العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة
الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم
العنصري اشارة الى اثبات من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات

أي في تصور اللوازم الجزئية

شاعرة

ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم
غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس
الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة
في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي الى الرأي الحق المخالف لرأي المشائين
وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فان في قوله
بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله
ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا متعلق به وحق خبرها
وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام
الجزئيات في المبادي العالية على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم
وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة
كما في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب
من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله
ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي
ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية
لان حكماء المشائين حكمتهم بحثية صرفة وهذه واشباهها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف
والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار
ما قرره اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت
الى الحاصل من رأي المشائين وبقوله او النقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض
النسخ او النقشان معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على
هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او النقشان معا بحسب الرأي الثاني **قال اشارة**
ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت
ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا

اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ولكن البحث عن هذين الشرطين يشتمل على تفصيل فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول

قال تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل الى آلته فانبتت دون الحركة الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا ينجذب الى جهة الحركة القوية فيتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به

اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الآخر اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل الى آلته اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر فتنبت اي منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله عن سلوك سبيله لحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة بها في التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل

اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر

قال تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن فيه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وفي انتعاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن

اقول هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مضى من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المتصل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى بيان على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده

قال اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة

كما كانت هي ايضا تنتقش معدن التخيل والتوهم

اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعتقد في الاصح ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس

الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال
او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتأدى الصور منها بتوسط المتخيلة
القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك
ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال
هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت ثم انه ينتقش في معدن التخيل والتوهم من
لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والتوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما
عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في
المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح ان تجويز مشاهدة ما لا يكون
موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين القسمين **قال** ثم ان الصارف
عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره
كانه يبتزه عن الخيال بتزا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن
الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن
من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي
شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة
مشاهدة **اقول** ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان
يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما
علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل
عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجية عن
قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة بتزا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا الفكر والتخيل على الحركة فيما يطلبانه ثم
وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعتمال وان لم

هو العقل في اضطراب متصرف فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا
سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز ان يقاوم عن الضبط فرجع التخيل الى فعله و
لوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير لا يمكن
ان يحل الصور الكبيرة من غير تشويش الممكن ان يحل الحس المشترك الصغير من الصور وان
لم يمكن احتمال ان يكون جزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكر
في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يصرفها عن الالتفات الى الجانب الآخر
قال اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
في اول حصوله بما تنجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة
للراحة عن الحركات الاخر انجذابا فيه ذلك لبه عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها
شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان
يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغلا على ان النوم اشبه بالمرض
منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في
حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر
غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني انه يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في
حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة
عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فتنجذب النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب
اليها بل اخذت في شانها الخاص بعثت الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء
فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني
ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير
البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن احد الشاغلين
في النوم ساكن ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **قال اشارة** واذا استولى

على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها
ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور
المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه
الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع
ذلك لا يكون احداث على سبيل **قال تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس
كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان ينفصل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوى كان
هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها
في مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من
السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى
بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على
ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة ه
عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة
بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور
القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية فقوله انه كلما
كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها
عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما
على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات
المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها
كان انفعالها عن المحاكيات قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها
وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما
كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب
والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف

كان

كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل
وكان ينفصل حصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة ~~من الرياضة~~ واقبالها مالرياضة ه
على ما يقربها اليها اقوى **قال تنبيه** واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش
فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في
حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة
الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ارتبع التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما
لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبيه
واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه متعاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله
التخيل حال ترجح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك **اقول** يكون للنفس اى الطاري
فلتات اى فرص تجدها النفس فجأة وسانحة اى جري والتروح كما البث عدو والمعنى
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة
تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل
فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في
احدى الحالتين احداهما النوم ان عطل الحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان
التخيل موهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فاذا
ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو
انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع
التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في
جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك **قال اشارة** واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع جوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة بهذه الخلس

فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه كالمشاهد للنفس الناطقة مظاهرة له غير صارف فيه عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل ذلك صار الاثر شاهدا مبصرا او هاتفا او غير ذلك وربما تمكن منه الامر فوق الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المخوف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **قال تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه ما ولا في تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يرعيها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما بقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمكن وذلك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك **اقول** محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنتجا للحدود الوسطى

نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والحكمة من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة اعني المتخيلة يزعجها اي يقلعها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او يضبطها اي الآن تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت او قويت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد قاعدة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **قال اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفي ما تباشره من افكارك يقظان وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس و تصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه متنقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما قنصت ما اضللته من مهمك الاول وربما انقطع عنك وانما اقتنص بضرب من التحليل والتأويل **اقول** للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثه ضعيف لا يبقى له اثر بذكره

ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابط الجأش
اي ثابته شديد في القلب ويكون متمكنة بها فتحفظه لا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب
ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة ففيها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن
ذلك **قال تذنيب** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام محفوظا في الذكر في
حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي الى تأويل والحلم الى تعبير **اقول**
الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال لا ينتهي الى تناسب حقيقي انما يكون في تناسب ظني او وهمي وذلك
يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين
او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المعدين ثم
الكلام في هذا المطلوب **قال اشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال
يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه
الوهم الى الغرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله كمثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى
كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى
عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل
ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كأنه اجبار لا طبع
وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه
الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احذر كالبله والصبيان وربما
اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير
وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال به
فتارة يكون لمعان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف

عالم الذهن م

التخيل م

الاتراك ا

اجبار م

من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة
اقول يتراى يتروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا
اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيي وارتعش الرعدة
وارتعش اي ارتعد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهش اي حيره
وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور مورا اي تتموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها
والاسهاب اكثار الكلام والمس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس و
التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما
الاشياء التي ذكرها مما يشغل من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش
للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا اديرت
بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد
المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه
يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة
بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء او
غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر و
الغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما
يجري مجرى الامور الطبيعية **قال تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان
كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا
متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة داعيا
الى طلب سببه فاذا اتضحت جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك
الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق التفصيل

المجرب الاستبصار

التفصيل

اقول يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق
شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي
الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب قال تنبيه ولعلك قد
يبلغك عن العارفين اخبار تكاد ان تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك
مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم
وزلزلوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او
خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان
اقتص بعضها عليك اقول لما فرغ عن بيان الآيات الثلث المشهورة التي نسبت
الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة
بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه و
انما قال تكاد تأتي بقلب ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من
يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف
تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن
الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع قال
تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع
البدن علاقة انطباع بل ضرب آخر من علائق اخرى وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها
وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس
تغير مزاج متدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما
تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدأ جميع ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض
النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان
يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها

بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول التذكرة
في هذا الفصل شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن من غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات
المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى
الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية
ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء
ولا يزلقه اذا كان على قرار الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه
اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير
حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء
وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم
من هذا انه ليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر في اجسام العالم بمبادي جميع ما مر
ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كمثل قرابة واشتياق عليه قال
توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان
العلة لا تعطي شيئا لا يكون موجودا فيها ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن
بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة و
ليست ببارده وانما البارد مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا ينكر وجود نفس يكون
لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر
في قواها تأثيرها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت
السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها
كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى
من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم
مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من تأثير الوهم

واما التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح والسرور جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة
تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما
هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود
ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا
على امتناعه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ
انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ
ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس
بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا والحق ان هذا الفاضل قد نسي
في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور
عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان
الدعوى المذكورة. قال اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل
بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل للاولياء الابرار
اقول لما اثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني قوة التي هي مبدأ الافعال
الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تخص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ
ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما تتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون
امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه
ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه شخصية
وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كالاولياء. والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
في النوع مع انه لم يذكر في شي من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان
وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على ذلك وبيانه في النوع وذلك
مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه. قال اشارة

قال الامام لما بين ان يكون لجوهر النفس قوة على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر ان هذه النفوس
التي لها هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فذلك الذي يكون صاحب المعجزة
من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة والاجتهاد الى ما لها من الخاصة قويت
في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فذلك الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول
الى الكمال حتى يبلغ في الكمال

فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة
من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه. اقول
الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة
والكسب يجتمعان الآن في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من
الجانب الذي يقابله. قال اشارة الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل
والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا
من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذا كيفية في واسطة
ومن تأمل ما اصّلنا استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار. اقول النهك التنقص
من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته
ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد من هذا القبيل ولم يجزم بكونه
من هذا القبيل لانه ما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير
في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد
وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة
كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي
العامي. قال تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي
ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل
جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام
ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال
فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول
بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من
قبيل القسم الثالث. اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة
الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس

كام وقسم يكون مبدأ الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأ الاجرام السماوية ذي
وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب
ظاهر والواضح ان الشيخ جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية بازائها نيرنجات وعد
جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للمعروف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات
قال نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان
تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد
جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف
وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك
ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في
الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على
غرائب **أقول** انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة
والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها واهملتها وذاد اي طرد و
الغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون
علما به حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب
من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم
ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب عن
الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **قال خاتمة ووصية**
ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم
في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة
والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة و
من همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع
اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا
مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري
فيما تأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك

وكفى بالله وكيلا **أقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن و
الزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف ابتذال الثوب
امتهانه وترك صيانته والوقاد المشتعل بسرعة والدربة العادة والجرأة على
الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد الذي
اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير
واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما وتسرع
اي تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا
اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا
اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها
او معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين
لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون
للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها
والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي هاهنا ست
فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبون
الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم
الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة و
الدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة
والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية
وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى
عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن الاقدام
وبتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق بعين الرضا
والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وشرعا

حيث ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب وهذا ما تيسّر لي
من حلّ مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة و
قصور الباع في هذه الصناعة وتعذّر الحال وتراكم الاشغال والتزام
الشرط المذكور في مفتتح الاقوال واما امرتهم من يصنع اليه كتابي هذا
ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والخلف بعد ان ينظر بعين الرضا وتجنب
طريق العناد وانه ولي السداد والرشاد منه المبدء واليه المعاد والحمد لله
اولا وآخرا ظاهرا وباطنا وصلوته على خير خلقه وصفوته من بريته محمد النبي
وآله الطاهرين الاكرمين وسلم تسليما كبيرا كثيرا وقد وقع الفراغ من تحريره
وتنميقه يوم الثلثاء المنتصف من رجب المرجب من سنة ٩٥٢ الهجري
بيوم الاستفتاح اللهم افتح لي ابواب العلم والحكمة بهذا
المفتاح وكان اتمامه على يد العبد المحتاج الى الله الكريم
محمد بن ابراهيم في المدرسة المتبركة العلية
الرفيعة المذكورة المنصورية اللهم
ايده طال ... والحقه بمحمد وآله
لعفو والحمد لله رب
العالمين
تم تم